A. J. Ayer

# LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

CRÍTICA
Grupo editorial
Grijalbo

A. J. AYER

# LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

Traducción castellana de
JORGE VIGIL

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:
PHILOSOPHY IN THE TWENTIETH CENTURY
Weidenfeld and Nicolson, Londres

Cubierta: Enric Satué
© 1982: A. J. Ayer, Oxford
© 1983 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S. A., calle Pedró de la Creu, 58, Barcelona-34
ISBN: 84-7423-215-5
Depósito legal: B. 33.926-1983
1983. — HUROPE, S. A., Recaredo, 2, Barcelona-5

# PREFACIO

*Esta contribución a la historia de la filosofía fue concebida, en principio, como continuación a la* Historia de la filosofía occidental *de Bertrand Russell. Cumple tal propósito en la medida en que, aparte de incluir una revalorización de la obra de William James y un tratamiento considerablemente amplio de lo que Russell llamó análisis lógico —incluyendo un capítulo sobre el propio Russell—, prosigue la historia donde éste la dejó, y en vez de mencionar a una gran multitud de filósofos que han realizado alguna contribución al tema, trata con cierta profundidad acerca de la obra de un número relativamente pequeño de destacados filósofos. Sin embargo, hay una área en la que deliberadamente he dejado de seguir el ejemplo de Russell. Me parecía que sus incursiones en la historia social y política no arrojaban mucha luz sobre las ideas de los filósofos con las que intentaba asociarlas y pensé que no podía mejorar su intento. Por ello, me he limitado a ofrecer algunos detalles biográficos sobre los filósofos estudiados y a referirme en determinados casos a la forma en que éstos se han influido mutuamente.*

*Como puede verse, la mayor parte de este libro está dedicada a los representantes de dos principales escuelas por las que tengo una predilección personal, los pragmatistas norteamericanos, desde William James y C. I. Lewis a principios de siglo, hasta autores contemporáneos como Nelson Goodman y W. V. Quine, y lo que generalmente se denomina movimiento analítico, que abarca a filósofos tan diversos como Bertrand Russell y G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap y otros miembros del Círculo de Viena, C. D. Broad, Gilbert Ryle, J. L. Austin, los norteamericanos Donald Da-*

*vidson e Hilary Putnam, el australiano D. M. Armstrong y, entre mis más recientes colegas de Oxford, Peter Strawson y Michael Dummett. No estoy seguro de que a Broad le hubiese gustado tal compañía, pero si consideramos la distinción que estableció entre filosofía crítica y especulativa, su propia obra puede incluirse en el lado crítico. No he ignorado a la filosofía especulativa o metafísica, y he elegido a R. G. Collingwood como al metafísico cuyas ideas podía exponer de forma más benévola.*

*Para paliar lo que podría parecer un prejuicio a favor del pensamiento anglosajón, he incluido un capítulo sobre la fenomenología y el existencialismo. Aquí me he centrado principalmente en la obra de Merleau-Ponty, al que considero como el mejor representante de tal tendencia filosófica. Si no digo nada sobre el neomarxismo no es porque no encuentre ningún mérito en los escritos de filósofos como Georg Lukács y Lucien Goldmann, sino porque pienso que no podría mejorar el tratamiento que hace de estos autores Leszek Kolakowski en el tercer volumen de su obra* La principales corrientes del marxismo. *El haber intentado acercarme al estructuralismo hubiera supuesto realizar una digresión sobre crítica literaria y antropología.*

*Las consideraciones de espacio, y de mis propias inclinaciones, han limitado mi exposición de la filosofía moral a la primera mitad de este siglo. Si bien he rendido tributo a los extraordinarios progresos que ha hecho la lógica formal durante los últimos cien años, no he entrado a considerar los tecnicismos matemáticos. Esto no significa que haya intentado evitar la filosofía de la lógica. Por el contrario, una de las cuestiones incluidas en la presente obra es el cambio de énfasis que se refleja en los títulos de dos libros de Russell, desde* Nuestro conocimiento del mundo exterior *a* Un estudio sobre el significado y la verdad.

*Al escribir sobre Russell, Moore, James, Ryle, el Círculo de Viena, y también sobre el esencialismo, he tomado de forma más bien libre algunos pasajes de obras mías anteriormente publicadas. Si estas repeticiones molestan a alguno de mis lectores, sólo puedo pedirles disculpas. Como tantas otras veces, debo agradecer la labor de Guida Crowley por mecanografiar mi casi ilegible manuscrito y también por ayudarme a preparar este libro para la imprenta. También*

*quiero agradecerle a Rosanne Richardson su trabajo al volver a mecanografiar el capítulo dedicado a Bertrand Russell, que opté por revisar.*

A. J. AYER

51 York Street, London W 1
Diciembre de 1981

## Capítulo 1

# LA HERENCIA FILOSÓFICA

Una de las dificultades que tiene que afrontar el historiador de la filosofía es la imperfecta demarcación de su objeto de estudio. No sólo ha cambiado con el tiempo la concepción dominante de su relación con otras materias, sino que en un mismo período pueden haber amplias diferencias en los objetivos y métodos de quienes se dedican a él. Esto no sería preocupante si tan sólo viniera a indicar que la palabra «filosofía» se ha usado con bastante imprecisión. Si pudieran distinguirse efectivamente los diversos tipos de investigación a que se ha aplicado, podríamos atribuirles diferentes nombres, y dejar a los lexicógrafos la penosa tarea de decidir si este conjunto de nombres podría agruparse bajo el epígrafe de «filosofía» o si sería más aconsejable una agrupación diferente, dando un significado más preciso a este término. Desgraciadamente, el problema no es tan simple. De hecho, distinguimos diferentes ramas de la filosofía, como la lógica, la teoría del conocimiento, la filosofía del espíritu, la filosofía del lenguaje, la ética y la teoría política, pero las ideas conflictivas sobre los objetivos y métodos de la filosofía operan también dentro de estas ramas, hasta el punto de que se discute si una supuesta rama de la filosofía, como la metafísica, constituye o no un dominio genuino, y aquí las diferencias rara vez son tan sencillas como los desacuerdos sobre el uso correcto o más provechoso de una palabra. Más bien, parecen atribuibles a diferentes concepciones del mundo y de la posición del hombre en él.

Precisamente por el hecho de que estas diferencias son tan persistentes, es por lo que la filosofía está tan expuesta a la acusación, frecuentemente esgrimida contra ella, sobre todo por los científicos,

de que no da muestra alguna de progreso. Los problemas planteados por Platón y Aristóteles en el siglo IV a. de C. siguen siendo objeto de discusión, y la labor de todos los siglos transcurridos desdes entonces no nos ha acercado más a una solución que pudieran aceptar siquiera la mayoría de los filósofos actuales. Pienso que esta acusación es injusta, aun cuando las apariencias estén a su favor. Lo que sí hay que admitir es que, si existe algún progreso en filosofía, éste no toma la forma lineal que caracteriza a los progresos en la ciencia natural. El historiador de la física puede mostrar cómo el sistema astronómico ptolemaico fue sustituido en el siglo XV por el sistema heliocéntrico de Copérnico, cómo el sistema copernicano llevó un siglo después al desarrollo de las teorías de Kepler y Galileo, cómo estas teorías fueron incorporadas y mejoradas por la mecánica clásica de Newton, cómo los principios de Newton entraron en conflicto con la teoría electromagnética de Clark Maxwell, que había partido de los descubrimientos de Faraday, y cómo se resolvió el conflicto en las teorías de la relatividad de Einstein. Las especulaciones, por ejemplo, de Kepler, pueden ser aún estudiadas con provecho en su contexto histórico, pero no pueden rivalizar con las teorías de Einstein. Al igual que los instrumentos de la tecnología, las teorías de la física funcionan por un tiempo y después son superadas. No siempre es apacible el tránsito, pero por revolucionaria que parezca la nueva teoría, por mucho que, como la teoría cuántica, rompa con los conceptos establecidos, una vez que ha probado su valor como instrumento de explicación y predicción, gana la aceptación general.

No sucede lo mismo en filosofía. El historiador de la filosofía puede rastrear la influencia de un filósofo sobre otro, especialmente, en los límites de lo que generalmente se conoce como una «escuela». Puede mostrar, por ejemplo, cómo Berkeley reaccionó contra Locke y de qué forma Hume siguió y rechazó a ambos. Puede ir aun más lejos y establecer conexiones entre miembros de diferentes escuelas. Puede mostrar en qué medida Descartes, el fundador de la moderna filosofía occidental en el siglo XVII, aún hace uso de conceptos medievales. Puede mostra cómo Kant estuvo inspirado por lo que consideró que era una necesidad: refutar a Hume, y lo que Hegel debió a su vez a Kant. Sin embargo, no se trata de que uno de estos filósofos haya superado al otro, excepto en el sentido de que su obra puede gozar de un período de mayor popularidad. Uno puede

mantener, sin perder el derecho a afirmar la propia competencia en filosofía, que Hume tenía razón y Kant no en la cuestión debatida entre ambos, que Locke estaba más cerca de la verdad que Berkeley o Hume, que, frente a Kant, Hegel dio un giro erróneo. Uno puede seguir siendo platónico aun comprendiendo plenamente la crítica de Aristóteles a Platón, y sin ignorar todas las posiciones que han adoptado los diferentes filósofos en los siglos transcurridos desde Platón.

¿En qué puede consistir entonces el progreso en filosofía? Para hallar una respuesta creo que no debemos atender a las contribuciones a este tema de una serie de destacadas personas, sino más bien a la evolución de un conjunto imperecedero de problemas. Entre ellos destaca quizás el problema de la objetividad, que muchas veces se presenta como el debate entre teorías de la verdad absolutistas y relativistas. La cuestión fundamental es si —y en qué medida— podemos describir las cosas como son en realidad, independientemente de su relación con nosotros: y aquí, si se adopta una posición relativista, ha de decidirse si el marco de referencia lo constituyen los seres humanos en general, una u otra sociedad, o bien sociedades en diferentes etapas de su desarrollo, o simplemente uno mismo. La división entre realistas e idealistas tiene también muchas facetas, abarcando como abarca diversas ideas conflictivas sobre la constitución de la mente y la materia y su mutua relación, exigiendo a su vez esta cuestión un estudio del carácter y alcance del conocimiento humano.

La valoración de nuestra capacidad de conocimiento no sólo proporciona el principal punto de partida para el escéptico en filosofía, planteando desafíos una y otra vez, que estimulan a la teoría pidiendo nuevas respuestas, sino que además sienta las bases de otra profunda división de los filósofos en racionalistas y empiristas. Aquí una vez más la disputa asume diferentes formas según se demarquen más o menos firmemente los límites entre razón y experiencia, pero en general el rasgo distintivo de un empirista es que considera a la percepción sensorial, si no como la única fuente legítima de cualquier creencia verdadera en el mundo «exterior», sí al menos como el criterio último que debe satisfacer cualquier teoría aceptable. El obstáculo principal para todo aquel que adopta una posición de este tipo es el desarrollo de las ciencias «puras» como la lógica y la matemática, que parecen tener una seguridad que no podría igualar

la observación sensorial. Una forma de enfrentarse a este obstáculo ha consistido en negar tal seguridad, atribuyendo la diferencia entre ellas y las proposiciones de las ciencias naturales a lo sumo a una diferencia de grado, con lo que también éstas están abiertas a la revisión a la luz de nuevas experiencias. Otra ha sido concederles esa seguridad, pero considerándola como algo otorgado por nosotros. Según dicha tesis, tales ciencias no hacen más que expresar las consecuencias de los significados que atribuimos a los signos lógicos o numéricos. Son útiles como instrumentos de inferencia, pero no como descripciones de la realidad. El compromiso establecido por Immanuel Kant, al menos con respecto a las matemáticas, es que las proposiciones matemáticas deben su necesidad al hecho de que derivan de nuestra ordenación del mundo en espacio y tiempo, que constituye la condición previa de que sean accesibles a nuestra comprensión. Esto hace que sean descriptivas no de la realidad en sí, sino del resultado de la forma que tenemos de tratarla o, más bien, de nuestra contribución a tal resultado. El que tengamos que aceptar o no esta especial forma de relativismo, peculiar de Kant y de sus seguidores, es, asimismo, objeto de disputa.

Si bien los empiristas concuerdan en otorgar el principal papel a la percepción sensorial en sus teorías del conocimiento, no todos coinciden en definir lo que es la percepción sensorial. La opinión más común, que John Locke, oficialmente considerado como el fundador del empirismo moderno, heredó del racionalista René Descartes, ha sido que los objetos inmediatos de la visión o el tacto, o de cualquier otro de nuestros sentidos, son lo que ambos llamaron «ideas», concebidas por ellos y por la mayoría, si bien no por todos los que adoptaron un similar punto de partida, como entidades mentales que no tienen existencia aparte de las sensaciones particulares en que se originan. En su mayoría, quienes han adoptado una posición de este tipo han considerado los objetos físicos, que vemos o tocamos habitualmente, como objetos mediatos de la percepción. Se representan como algo que conocemos sólo por inferencia como las causas de nuestras sensaciones. Esto plantea el problema de cómo puede justificarse la inferencia y suscita desacuerdos sobre la naturaleza de estos objetos. ¿En qué medida se parecen a sus efectos sensoriales? Otros filósofos, que también dicen ser empiristas, se han opuesto a la introducción de algo como las «ideas» en calidad de datos inmediatos de los sentidos, en razón de que nos encierran

artificialmente en mundos privados, y han concebido a los objetos físicos como algo directamente perceptible. En su caso, se ha planteado la cuestión de si hacen justicia a las teorías de la percepción. Necesitan explicar de qué forma las partículas u otros objetos, que se corresponden con los conceptos de la física moderna, están relacionados con los objetos físicos del discurso ordinario, a los que el sentido común atribuye cualidades perceptibles.

Para los racionalistas, las matemáticas suelen servir como paradigma, no sólo en razón de su supuesta certeza, sino ante todo por su empleo del razonamiento deductivo. El racionalista afirma típicamente que los hombres estamos dotados de una facultad de intuición intelectual. Adscribe la verdad a las proposiciones que tal facultad confirma y a todo lo que se sigue lógicamente de ellas. El ideal consiste en descubrir el menor número posible de premisas evidentes por sí mismas, que produzcan deductivamente una descripción total de la realidad. Cuando el racionalismo se une al idealismo, como en el caso de Hegel y sus seguidores, la realidad se identifica con un sistema coherente de juicios más que con algo que está fuera del sistema y a lo que supuestamente se refieren sus constituyentes. En algunos casos, como el de Descartes, el método deductivo, o aspirante a deductivo, es utilizado para confirmar la ciencia del momento. En otros, estas teorías son condenadas por no satisfacer las exigencias de la razón. Así, los neohegelianos Bradley y McTaggart no tuvieron reparo en mantener que ni el espacio ni el tiempo ni la materia eran reales en última instancia. El establecimiento de una tan tajante distinción entre apariencia y realidad ha sido, de hecho, un rasgo relativamente infrecuente en la filosofía occidental, pero incluso racionalistas más circunspectos, como Leibniz y Spinoza, que consideraron a sus sistemas consecuentes con la ciencia de su época, ofrecieron descripciones del mundo considerablemente discrepantes del sentido común. Una razón de ello es que el sentido común ha tendido a considerar a la evidencia de la percepción sensorial como su valor inmediato, mientras que en todos los sistemas racionalistas se tiende a degradar la percepción sensorial. Un ejemplo notable es el ofrecido por Platón, quien adelantó la idea de que los objetos cambiantes de común aceptación debían el inferior grado de realidad que pretendía atribuirles sólo a su participación en un sistema intemporal de formas abstractas, mediante el cual se establecía el estándar de la propia realidad.

Que las entidades abstractas son reales no ha sido una tesis admitida sin discusión, y menos aun que tales entidades sirven como modelo para la valoración de la realidad. Se trata precisamente de una tesis perteneciente a otra área de constante discusión filosófica. Dicha controversia ha tenido varias facetas, la más destacada de las cuales ha sido la que técnicamente se conoce con el nombre del problema de los universales. La definición más simple de universal es que se trata de una cualidad o una relación, y el problema del *status* de las cualidades y las relaciones está asociado a concepciones conflictivas tanto de su mutua conexión como de su conexión —en caso de existir— con las cosas particulares a las cuales caracterizan. La antítesis extrema a la teoría de las formas de Platón es la concepción «nominalista» de que las cosas no tienen cualidades comunes más que por el hecho de que decidimos atribuirles el mismo nombre. Entre ambas, está la posición de Aristóteles, para quien los universales son reales, pero no independientes de las cosas a las que se refieren; la teoría «conceptualista», que tuvo cierto predicamento en la Edad Media, de que los conceptos son mentales pero las cosas se subsumen de forma natural en ellos; la teoría, defendida por Leibniz, que intenta resolver las relaciones en cualidades, y su inversa, la más moderada forma de nominalismo, en la que las cualidades comunes son sustituidas por relaciones especiales de similitud, que clasifica a los objetos en conjuntos, unidos en cada caso por su parecido a cierto ejemplar concreto.

Puede parecer extraño que Berkeley, quien defendió esta forma de nominalismo, afirmara asimismo que las cosas eran haces de cualidades. Esto fue así porque no halló sentido alguno a la idea de sustancia material, rechazo que otros empiristas extendieron a cualquier tipo de sustancia, concebida, a la manera de Locke, como «un algo desconocido» que es la base de un complejo de propiedades. Entre los filósofos que han sentido la necesidad de distinguir a los objetos concretos particulares de sus propiedades, no ha habido acuerdo sobre cuestiones tales como si estos particulares pueden ser numéricamente diferentes, aun compartiendo todos las mismas propiedades generales, si es necesaria la posesión de cualesquiera o todas sus propiedades para ser lo que son, si estamos obligados a concebir al menos a algunos de ellos como perdurables en el tiempo, o si pueden ser «reducidos» a series de hechos. Tampoco ha sido la noción de sustancia la única en ser cuestionada. También las pro-

piedades se han considerado sospechosas, y se ha sugerido que deben dejar paso a las clases, que serían las únicas entidades abstractas que deberíamos manejar. Sin embargo, esta posición ha sido impugnada a su vez sobre la base de que la admisión de clases viola el principio «nominalista» de que dos entidades no deben tener el mismo contenido básico. Si, por ejemplo, se me permite distinguir entre mí mismo y la clase unitaria de la que soy el único miembro, y a esta clase, de la clase de clases cuya pertenencia comparte con la clase vacía, que no tiene miembro alguno, puedo multiplicar las entidades hasta donde guste. Una forma de hacer frente a esta extravagancia lógica ha sido negar la existencia de algo que no sean cosas individuales. Podría verse en ello otra condena de las entidades abstractas, pero de hecho no es así. En esta forma de nominalismo el individuo no tiene que ser algo que pueda distinguirse suficientemente de otras cosas del mismo tipo por su ubicación espaciotemporal, que es lo propio de todo particular concreto. Una entidad abstracta, como por ejemplo un color, se cuenta como cosa individual si actúa como elemento único en varios todos compuestos. Todos los nominalistas están de acuerdo con el famoso principio de Guillermo de Ockham, familiarmente conocido como la navaja de Ockham, de que no hay que multiplicar innecesariamente las entidades. Si esto les permite diferir todavía sobre qué entidades son necesarias, es principalmente porque no sólo con los racionalistas, sino también entre sí, están en desacuerdo en sus respuestas a la cuestión más profunda de qué sea lo que constituye la necesidad.

Se han realizado intentos de utilizar la noción platónica de los universales adscribiéndola al que se considera un error obvio: el de construir los términos generales como nombres. Cualquiera que sea la fuerza de este argumento, destaca el hecho de que existe una estrecha conexión entre las diferentes ideas adoptadas sobre el *status* relativo de los universales y los particulares, y las diferentes interpretaciones de nuestro uso de términos singulares y generales. Por ejemplo, el rechazo de las cualidades comunes en favor de las relaciones de similitud es una consecuencia obvia de la tesis de que llegamos a comprender los términos generales a través de un proceso de abstracción que nos lleva a seleccionar las diferentes formas en que las cosas se parecen entre sí. Otro ejemplo es el manifiesto paralelismo existente entre la tesis de que las cosas son haces de cualidades y la creencia de que los términos singulares pueden ser con-

vertidos en predicados. De forma más general, la realidad atribuida a las entidades abstractas ha sido considerada por unos como esencial, y por otros como fatal, para el desarrollo de una adecuada teoría del significado. La cuestión es cómo es posible que una serie de sonidos, o caracteres escritos, consigan funcionar como signos de algo diferente a ellos mismos. Obviamente, no es sólo cuestión de su constitución física. El mero hecho de que un carácter escrito tenga este tamaño y forma no puede explicar el hecho de que sea un término singular o general. No son sólo las cualidades acústicas de una serie de sonidos las que hacen que formen una frase indicativa, quizá la expresión de una verdad o falsedad. Si los sonidos y las inscripciones adoptan el carácter de palabras y frases, es porque son interpretados de esta forma. Pero ¿en qué consiste esta interpretación? Una respuesta simple a esta pregunta es que la misma nos induce a centrar nuestra atención en uno u otro ámbito de entidades abstractas. Así, la concatenación de las letras *r*, *o*, *j* y *o* en este orden se convierte en la inscripción de la palabra española «rojo» presentando al hispanoparlante el concepto de rojez. Lo mismo realiza un francófono con la secuencia de letras *r*, *o*, *u*, *g* y *e*. De forma similar, la frase inglesa «All is lost save honour» y la francesa «Tout est perdu fors l'honneur», se supone que adquieren significado, y en este caso el mismo significado, porque se entiende que ambas «expresan» que se ha perdido todo menos el honor. Se supone que estos conceptos y proposiciones existen objetivamente, nos hayan o no llamado la atención alguna vez. Tampoco importa para su existencia que los conceptos realmente versen sobre algo, o que las proposiciones sean verdaderas o falsas.

Esta teoría se encuentra más directamente expuesta a una objeción del mismo orden que la formulada por los defensores de una concepción de la percepción basada en el sentido común, contra la «teoría de las ideas». Puede afirmarse que la interposición de entidades abstractas entre nuestras expresiones y las cosas reales de las que queremos hablar constituye una barrera más que un puente. Tampoco nos proporciona una explicación del significado el que se nos diga que las sentencias significan proposiciones: es como si quisiéramos saber qué es la nutrición y se nos dijera sólo que lo que comemos es comida. Parece más provechosa una concepción causal, en la que se considere a los signos como estímulos; pero los intentos realizados hasta el presente para relacionar los significados de los

signos con las ocasiones para expresarlos y con la conducta asociada de sus intérpretes han dejado mucho que desear. Puede ser que tengamos que considerar como primitiva alguna noción semántica, como la de «verdad» o «referencia», pero aun así, es preciso construir una teoría satisfactoria del significado.

Desavenencias de la misma índole las encontramos en el ámbito de la filosofía moral. También aquí se ha afirmado que podemos conocer por intuición qué acciones de este u otro tipo son absolutamente buenas o malas, o qué situaciones son intrínsecamente buenas o malas. Quienes mantienen semejante posición pueden diferir en su opinión de las relaciones que guardan entre sí términos morales como «correcto» y «bueno», «deber» y «obligación», pero todos concuerdan en considerar que al menos uno de ellos cumple una propiedad que tienen realmente todos sus posesores, independientemente de sus efectos sobre nosotros o de nuestra actitud hacia ellos. Estas propiedades se consideran como «no naturales», en el sentido de que, aunque sean añadidas a las propiedades físicas y mentales de sus posesores, en sí mismas no se incluyen en ninguno de ambos dominios.

Algunos filósofos que se han negado a conceder que pueda conocerse intuitivamente la verdad de las proposiciones morales han adoptado la tesis de que las cualidades morales son objeto de lo que han llamado un sentido moral. No se trata de una cuestión de nombres, pues quienes creen en un sentido moral considerarían como míticas las cualidades no naturales. Su concepción de las cualidades morales es que éstas son semejantes a colores, considerando a éstos no como propiedades intrínsecas de objetos físicos, sino meramente como «ideas» que recibimos de estos objetos mediante nuestros sentidos físicos. La verdad de las proposiciones morales se hace depender, en consecuencia, de nuestras respuestas a las situaciones a que se refieren, ya se trate de las respuestas del propio hablante o de los miembros normales de la sociedad a que éste pertenece. Existe además una extensión de esta tesis que niega cualquier valor de verdad a las afirmaciones morales, excepto en tanto son meras descripciones de la aplicación de códigos aceptados. Más allá de ello, meramente expresan las evaluaciones del hablante, posiblemente con la intención de inducir a los demás a compartirlas.

Estas no son las únicas formas que puede adoptar una teoría naturalista de la ética. Ha habido una larga tradición de identificar

el bien con el placer y el mal con el dolor, y los filósofos que la han seguido han afirmado en ocasiones que es correcto procurarse el mayor placer para uno mismo, y más a menudo que uno debe intentar maximizar la utilidad, en el sentido de producir «la mayor felicidad para el mayor número». Una concepción de este tipo es quizá la adoptada también por aquellos que conciben la felicidad como satisfacción de los deseos, sin asumir que lo que es deseado es sólo la consecución del placer o el rechazo del dolor. También se plantea la cuestión de si el criterio de utilidad en este sentido ha de aplicarse a las circunstancias de cada acción particular o si basta con que la acción caiga bajo alguna norma cuya observancia se considera generalmente beneficiosa.

El conflicto entre racionalistas y empiristas se extiende incluso a la teoría política. Aquí el problema es si uno cree en tales cosas como los derechos naturales, o la justicia natural, o si la concepción que los miembros de una determinada sociedad tienen de sus intereses generales o colectivos se sustenta en una base convencional para cualquier forma de obligación política.

Ya hemos visto que el racionalismo y el idealismo no siempre se dan juntos. Cuando así sucede, como en el caso de Hegel y sus seguidores, suele ir asociado a una forma de monismo: la concepción de la realidad que insiste mayormente en su unidad. La oposición al monismo y al pluralismo, que una vez más adopta diferentes aspectos, es la tercera de las principales divisiones en filosofía. En su forma extrema, el monismo considera como una cuestión lógica que todo está unificado. Es en este espíritu que los metafísicos han negado, desde la época de Parménides, que nació en el siglo VI antes de Cristo, la realidad del cambio y el movimiento. En algunos casos su posición se ha basado en el supuesto de que todas las relaciones son internas a sus términos, en el sentido de que ayudan a constituir la identidad de las cosas que relacionan. Puesto que dos cosas cualesquiera están siempre relacionadas de alguna forma, siquiera sea espaciotemporalmente, de ahí deriva la extraña consecuencia de que no podemos referirnos a algo sin referirnos a la vez a todo; pues al decir que existe un objeto determinado cualquiera, implícitamente estaríamos afirmando la existencia de todos los demás. Algunos metafísicos, que se han abstenido de llegar a tal conclusión, han adoptado la alternativa, apenas menos ridícula, de que nunca conseguimos referirnos adecuadamente a algo, con la consecuencia, que no

dejan de aceptar, de que nada de lo que decimos acerca del mundo es siempre totalmente cierto.

La forma extrema de pluralismo es la afirmación de que todas las relaciones son externas, con la consecuencia de que la existencia de cualquier objeto es lógicamente independiente de la existencia de cualquier otro. El problema radica entonces en que la independencia lógica está en función de la forma en que se describan los objetos en cuestión. La relación de un autor con sus obras es externa, en el sentido de que podría haber existido sin escribirlas, pero se interioriza por la descripción de éste como su autor. Por ello la posición del pluralista extremo debe ser formulada más cuidadosamente. Debe ser entendida, mejor, como la afirmación de que hay un gran número, quizás infinito, de cosas que existen y cada una de las cuales es autocontenida, en el sentido de que es posible hallar una manera de describir sus propiedades de forma completa, hasta el punto de no haber ninguna que no pueda añadirse a la lista, y también tal que no pueda llegarse nunca a una propiedad relacional cuya posesión sea esencial para la identidad de la cosa. Así entendida, dicha condición es muy fuerte. Es preciso debilitarla un poco para permitir que los objetos del pluralista ocupen posiciones en el espacio y el tiempo, pues ésta sería entonces una faceta de su identidad, y su inclusión en un sistema espaciotemporal podría contemplarse como la derogación de su independencia. Sin embargo, estará mitigada por el hecho de que el ocupar unas posiciones espaciotemporales es siempre un dato contingente. Incluso si fuera necesario, en el caso de un determinado objeto *x*, que hubieran otros objetos espaciotemporalmente relacionados con él, no habrían unos objetos particulares *y* y *z* con los que necesariamente estuviera relacionado.

Si los elementos de un sistema de este tipo son observables —y también hay un método para decidir con respecto a cada una de las propiedades si un determinado elemento las posee o no—, entonces todas las proposiciones descriptivas del sistema pueden ser probadas independientemente entre sí. En general, esto no sucede así con las teorías científicas en razón de la forma relativamente libre con que se adaptan a los datos observables que las sostienen. El resultado es que cuando funcionan, o parecen funcionar, manchadas por la observación, no existe nunca una única forma de recuperar el equilibrio. Si se acepta la evidencia de la percepción, tendrá

que modificarse o sacrificarse alguna parte de la teoría, pero podemos elegir libremente los cambios a realizar. Lo cual en ocasiones se expresa diciendo que las proposiciones de una teoría científica se enfrentan al veredicto de la experiencia no individualmente sino como un todo. Algunos filósofos llevan aún más lejos este «holismo», hasta el punto de afirmar que toda observación acreditada pone en riesgo nuestro cuerpo de creencias, pero seguramente esto es una exageración. Obviamente no podemos decir de antemano a dónde nos llevará nuestar búsqueda: un descubrimiento químico puede llevarnos a revisar nuestros gustos artísticos; un nuevo fragmento de evidencia histórica puede reactivar una hipótesis médica que ha sido descartada demasiado rápidamente. No obstante, el éxito de los experimentos científicos depende de que seamos capaces de considerar algunas de nuestras creencias como algo aislado del resto. No deberíamos confiar en conocer las causas y efectos concretos hasta que pudiéramos reducir el ámbito de los posibles candidatos a un número manejable. Nunca podemos estar seguros de no haber pasado por alto algún factor relevante, pero si todo fuera relevante, no podría conocerse nada. Incluso en el momento de máxima intensidad de una epidemia un médico puede, y de hecho debe, ver a un solo paciente en cada momento; es improbable que su práctica mejorara mediante una incursión en la política inicial del imperio romano.

Con esto no se rechaza la tesis monista de que todo puede ser explicado en último término a partir de las leyes que gobiernan la conducta de partículas homogéneas. A lo sumo equivale a insistir en que incluso si esto fuera cierto, la aplicación de estas leyes a casos concretos dependería de un limitado número de circunstancias particulares. El que haya que considerar o no como verdadera una concepción así no es puramente una cuestión filosófica. Pertenece al dominio de la filosofía de la ciencia decidir qué es válido para la «reducción» de una determinada ciencia a otra, de la biología a la química, por ejemplo, o de la química a la física, pero una vez fijados los requisitos, la cuestión de si pueden ser satisfechos es una cuestión de descubrimiento científico. De nuevo, una vez fijadas las condiciones de homogeneidad, pertenece a la física decidir si se han satisfecho. Que sean homogéneas las partículas «últimas» de la materia, en cualquier sentido no forzado del término, no es algo que

pueda suponerse antes de la formulación teórica y la experimentación físicas.

El concepto mismo de materia no es aproblemático, como tampoco lo es el de mente. Estos conceptos están interrelacionados con los de lo público y lo privado, pero no van exactamente paralelos. Por ejemplo, las sombras, los reflejos y espejismos son algo público, pero dudosamente podríamos considerarlos como algo material: las ideas son mentales, pero no es inmediatamente obvio que sean incapaces de ser compartidas. Algunos filósofos han afirmado que también las ideas son físicas en cualquier caso, pero algunas de ellas responden asimismo a descripciones mentales. Otros han seguido una concepción monista de carácter opuesto. Han afirmado que las cosas que pasan por ser objetos físicos no son más que clases de sensaciones, reales o posibles. Otros aun han afirmado que tanto la mente como la materia son construibles a partir de los elementos «neutrales» de la experiencia, radicando la diferencia sólo en la diferencia de relaciones entre estos elementos comunes.

Entre las dispares ideas sobre el particular, están la concepción, defendida por Spinoza, de que el pensamiento y la extensión física son modos de una única sustancia; la defendida por Descartes y otros, de que existen sustancias mentales y físicas; la defendida por Berkeley, de que sólo existen sustancias mentales, y la de Hobbes y otros, de que sólo existen sustancias materiales, pero que algunas de estas sustancias materiales tienen irreductiblemente propiedades mentales. Entre los filósofos que se han sentido obligados a prescindir del concepto de sustancia, sustituyéndolo por el de concurrencia de propiedades, se han planteado las cuestiones de si estas propiedades son únicamente mentales, o únicamente físicas, de si algunas son a la vez mentales y físicas, o de si las propiedades son de ambos tipos distintos, que son mutuamente irreductibles, en el sentido de que los miembros de una clase no son lógica ni físicamente identificables con los de la otra. Esto deja abierta la cuestión de su relación causal, y aquí se ha afirmado, alternativamente, que interactúan; que las propiedades físicas son causalmente dependientes de las propiedades mentales, en el sentido de que dependen para existir del hecho de ser conocidas; que las propiedades mentales son causalmente dependientes del estado físico de la persona a que «pertenecen», cualquiera que sea la forma en que se entienda constituida esta persona; que las propiedades mentales tienen sólo efectos men-

tales; y que las propiedades mentales son causalmente inoperantes en tanto efectos de propiedades físicas, pero sin ser ellas mismas causas de nada. Esta última es la concepción de quienes creen que el mundo físico es un sistema cerrado; que todo lo que sucede puede ser explicado en términos físicos, si es que puede ser explicado; pero que existen sucesos mentales, que no son físicos en sí, si bien puede haber explicaciones físicas de ellos.

Por último, el pluralismo puede adoptar la forma de negar que exista un único mundo, a la espera de ser captado, con mayor o menor grado de verdad, por nuestras narrativas, nuestras teorías científicas o incluso nuestras representaciones artísticas. Existen tantos mundos como somos capaces de construir mediante el uso de diferentes sistemas de conceptos, diferentes estándares de medida, diferentes formas de expresión y ejemplificación. Nuestra descripción de cualquiera de estos mundos puede ser más o menos precisa, nuestras representaciones más o menos aceptables, pero cuando dos sistemas rivales entran en conflicto puede no haber forma de decidir entre ambos. En este caso puede carecer de sentido preguntar cuál es el sistema correcto. La fuerza de tal concepción radica en el truismo de que no podemos concebir ningún mundo independientemente de un método para describirlo; su debilidad radica en el hecho de que borra la distinción entre el hecho y la fantasía. A pesar de todos los atractivos del pluralismo, no queremos vernos forzados a admitir que «todo marcha».

Me he embarcado en esta revisión de los puntos de vista filosóficos con la intención confesa de mostrar que puede haber progreso en filosofía. Sin embargo, puede parecer que he demostrado justamente lo contrario. Si siguen habiendo tantas teorías en conflicto en este ámbito, cada una de ellas con sus partidarios, ¿qué cuestiones pueden considerarse siquiera provisionalmente resueltas? Y si no se ha resuelto ninguna de estas cuestiones, ¿en qué puede suponerse que consista el progreso? Puedo responder a esta objeción sólo diciendo que el progreso no consiste en la desaparición de ninguno de los viejos problemas, ni en el progresivo dominio de una u otra de las sectas en conflicto, sino en un cambio en la forma de plantear los problemas, y en la creciente medida de acuerdo relativa al carácter de su solución. Al igual que en un juego de adivinanzas, los jugadores no han hallado todavía las respuestas, pero han estrechado el área

en que éstas pueden residir. Intentaré explicar esto con más detalle haciendo referencia a una serie de puntos en concreto.

1) Un destacado rasgo de la filosofía del siglo XX, de cualquier índole, ha sido el desarrollo de su conciencia de sí misma. Los filósofos se han interesado seriamente por la cuestión de su propia actividad y del método para dirigirla. Ello se debe principalmente a dos razones: en primer lugar, a los grandes progresos realizados en las ciencias naturales y, en menor medida, en las ciencias sociales, y, en segundo lugar, a la separación entre ciencia y filosofía que tuvo lugar en el siglo XIX, en parte por la insistencia de las ciencias en su autonomía y en parte por la participación de la filosofía en el movimiento romántico. Aunque Kant, que escribía a finales del siglo XVIII, pudo hablar de la filosofía como de la reina de las ciencias, la recuperación de esta soberanía no fue reconocida ni otorgada. En este sentido resulta interesante hacer notar que en la actualidad se registra una tendencia a la separación de la lógica formal del cuerpo central de la filosofía, justamente por haber sido la única rama que ha realizado continuos progresos a lo largo del presente siglo de forma científica, habiendo reivindicado por ello un tratamiento científico de sus cuestiones.

2) Esto no equivale a negar el lugar de la filosofía de la lógica, al igual que hay un lugar para la filosofía de la física, la filosofía de la historia, la filosofía del derecho o la filosofía del arte. Lo que se ha reconocido es que la filosofía no compite con estos dominios de conocimiento, si bien intenta arrojar luz sobre ellos. El filósofo del arte no proporciona fórmulas para escribir poemas o realizar pinturas: discute la naturaleza del simbolismo, el sentido, si existe, en que un poema o cuadro puede aspirar a la verdad; puede intentar ofrecer criterios para la valoración de la obra de arte. De forma similar, el filósofo de la física no toma parte en las especulaciones físicas: no debe aspirar a encontrar nuevos planetas o partículas. Puede intentar perfilar más claramente ciertos conceptos físicos, como el de probabilidad o el de cumplimiento de una función, pero la suya es principalmente una labor de interpretación. El filósofo de la física examina la relación de las teorías físicas con sus pruebas, sus diferencias de estructura, la forma en que unas suceden a otras, sus pretensiones de objetividad, su compatibilidad con las suposiciones del sentido común.

3) Ello implica que la filosofía toma su objeto de cualquier lugar,

ya sea de una u otra de las artes o las ciencias, o bien de las creencias pre y semicientíficas del discurso cotidiano. Su punto de vista es crítico y explicativo. Uno de los descubrimientos realizados es precisamente que carece de capital para entrar en negocios por sí sola.

4) Esto no obsta para la elaboración de una cosmovisión, aun cuando la construcción de sistemas filosóficos ha pasado casi totalmente de moda. Sin embargo, exige que esta cosmovisión incorpore los resultados de la ciencia y posiblemente también de las artes. Lo que se ha descartado es la idea de que se puede proceder deductivamente a partir de primeros principios supuestamente evidentes y llegar mediante la reflexión pura a una imagen del mundo que tenga una pretensión de validez independiente. Incluso aquellos pluralistas que hablan de nuestra construcción de mundos están obligados a admitir que lo que describimos, expresamos o mostramos no está por completo a merced de nuestras fantasías. Existen unos límites que hay que acatar. Si tenemos que usar siempre unas u otras gafas —que no ofrecen todas las mismas imágenes—, no basta con llevarlas: tenemos, además, que mirar *a través* de ellas.

5) La idea común de que «el filósofo tiene la tarea de decir a los hombres cómo deben vivir», aunque viene avalada por la autoridad de Platón, se basa en una falacia. El error consiste en suponer que la moralidad es una materia como la geología o la historia del arte, en la que existen grados de pericia, con lo que al igual que podemos recurrir a un historiador del arte, en virtud de su formación, para determinar si cierta pintura es un engaño, podríamos recurrir a un filósofo para determinar si cierta acción es mala. El filósofo no tiene esta formación no por un defecto en su educación sino porque no existe nada semejante a una guía con autoridad en materia de moral de la cual pudiera haber obtenido tal dominio. Por lo que atañe a la conducción de la vida, el filósofo no tiene ventaja profesional sobre nadie. El haberse dado cuenta de esto ha llevado a los filósofos morales de este siglo a considerar su labor como una labor técnicamente conocida como de segundo orden. En vez de intentar establecer máximas morales, se han interesado por la definición de los términos morales, la demarcación de los juicios de valor, la cuestión de si deben diferenciarse —y cómo debe hacerse— de los juicios de hecho. Más recientemente, sin negar importancia a parejas cuestiones, se ha tendido a ignorar la regla de que la filosofía moral

debe limitarse a ellas. Pero aunque no pueda reclamar para sí una especial pericia, no hay razón por la cual un filósofo moral no deba proponer, por ejemplo, una nueva teoría de la justicia, si piensa que merece una aceptación general. Igualmente no hay razón por la que no deba aplicar su inteligencia a la solución de problemas morales concretos como, por ejemplo, el de si en alguna ocasión los hombres tienen derecho a matar. Preguntarse si hacen filosofía quienes se interesan por tales problemas es una cuestión verbal de escaso interés. Lo que importa es la amplitud y profundidad de sus argumentos.

6) Un buen ejemplo de la forma en que los problemas cobran perfiles más precisos mediante estas dilatadas discusiones es la vieja cuestión de la libertad de la voluntad. La idea de que existe un conflicto frontal entre la tesis de que todos los sucesos naturales, y por consiguiente todas las acciones humanas, están determinadas causalmente, y la tesis de que los hombres, en calidad de agentes morales, deben eludir el ámbito de la necesidad causal, ha venido a ser engañosamente simple. Oculta muchos nudos que hay que deshacer previamente. En primer lugar, la tesis del determinismo resulta vacía, si no equivale más que a la afirmación de que todo hecho natural puede ser sometido a una u otra generalización. Adquiere contenido sólo cuando se especifican las leyes que supuestamente rigen un área determinada. En segundo lugar, no es preciso hablar de necesidad, a menos que ello no sea más que una forma simple de decir que el suceso en cuestión cae bajo una pauta causal. La convicción de que entonces ese algo está llamado a ocurrir es rotundamente errónea. De hecho, todavía no se ha probado que la conducta humana esté sometida a leyes, en el sentido preciso, pero no puede descartarse la posibilidad de que así sea. Supongamos, para fines argumentales, que la ciencia de la fisiología adelanta hasta el punto en que puede proporcionar explicaciones de toda la conducta humana. De ahí no se seguiría que todas las acciones de los hombres no pudieran explicarse en términos de sus deseos y creencias, como tampoco del hecho de que los movimientos de un ajedrez electrónico puedan explicarse en términos de su programación y diseño se sigue que no puedan explicarse en términos de su función en el juego. En resumen, si se probara que las acciones de los hombres están causalmente determinadas, ello no sería obstáculo para seguirlos considerando como agentes racionales. ¿Se seguiría, por el contrario,

que sus voluntades son libres? Una vez más, no está clara la cuestión. Si con ello se quiere decir que son capaces de hacer lo que deciden hacer, la respuesta es llanamente que muy a menudo lo son. Pero esto no basta para los teístas equivocados que afirman hallar en el regalo divino de una voluntad libre a los hombres una base para despojar a Dios de la responsabilidad por todos los males del mundo que suponen ha creado él. Quieren no sólo que los hombres sean libres a menudo para hacer lo que deciden, sino también que sus propias elecciones sean libres. Pero ¿qué significa eso? ¿Que en ocasiones las elecciones de los hombres son inexplicables? ¿Que no siempre tienen razones para elegir como eligen? La primera de estas proposiciones debe considerarse dudosa; la segunda puede ser verdadera. Pero incluso si ambas fueran ciertas, ¿qué pasa con la finalidad? ¿Deseamos realmente llegar a la conclusión de que los hombres son agentes responsables en la medida en que sus acciones son inexplicables? Nuestro teísta puede protestar diciendo que esto es un disfraz de su postura. Está dispuesto a otorgar a los hombres la facultad de autodeterminación. Pero ¿qué se supone que sea esta facultad? Si no significa que, en ocasiones, los hombres actúan espontáneamente o, en otras palabras, que, en ocasiones, es cosa del azar el que actúen de la forma en que actúan, no significa nada en absoluto. Pero ¿qué tipo de responsabilidad es una responsabilidad otorgada sólo por azar? Después de todo esto sólo podemos concluir que el concepto «teológico» de voluntad libre es extremadamente confuso.

Es interesante especular sobre si esta confusión se extiende al concepto de una voluntad libre incorporado a nuestros juicios legales y morales cotidianos y también en las actitudes afectivas del orgullo o la vergüenza, la gratitud o el resentimiento, la reverencia o la indignación, que incluyen los juicios morales. Tiendo a pensar que sí y que, por tanto, nuestros juicios morales y legales deberían despojarse de ella. Al mismo tiempo dudo si estoy facultado para recusar las actitudes mencionadas en favor de una consideración estrictamente científica de mí mismo y mis congéneres, y dudo de que quisiera hacerlo, aun estando capacitado para ello. Por ello pienso que existen razones para mantener un concepto confuso de voluntad libre, en la medida en que los mitos que genera son saludables.

7) Recientemente, se ha proclamado como un descubrimiento

que la filosofía estudia el pensamiento humano y que la clave para el estudio del pensamiento humano está en el análisis del uso del lenguaje. La primera de estas proposiciones es demasiado general como para tener interés, incluso si descontamos el hecho de que existen formas para estudiar el pensamiento humano, como las descritas en los registros de experimentos psicológicos, que no son filosóficas, si bien no hay razón por la cual un filósofo interesado, por ejemplo, en el mecanismo de la percepción, no pueda echar mano de sus resultados. La segunda proposición también debe precisarse más. El estudio del lenguaje tiene muchas facetas y no todas ellas tienen una relación obvia con la filosofía. Por ejemplo, no está claro qué moral filosófica general puede derivarse de la filología comparada, o de los estudios etimológicos, si bien una vez más aquí puede haber algo filosóficamente sugestivo en los varios significados otorgados en los diferentes lenguajes, o en distintos períodos del mismo lenguaje, a las palabras que comúnmente traducimos por «sustancia» o «causa». No obstante, es cierto que muchos de los problemas tradicionales de la filosofía han mostrado estar estrechamente conectados con las cuestiones del lenguaje: el problema de la identidad del yo, por ejemplo, con el análisis del uso de los nombres propios y otros términos singulares, el problema de los universales con la explicación del uso de términos generales, el problema de la verdad con un estudio de la afirmación de las frases indicativas. También está la cuestión de que analizar el uso de las palabras puede ser una forma de revelar la naturaleza de lo que éstas designan. Por ejemplo, si podemos especificar las condiciones bajo las cuales se satisface la forma sentencial «*x* se parece a *y*», habremos resuelto la cuestión de qué es la memoria.

8) Por mi parte, pienso que si tuviéramos que escoger una sola frase que expresara la etapa actual del progreso en filosofía, dicha frase sería «el estudio de la evidencia», más que «el estudio del lenguaje». El estudio de la evidencia incluye el estudio del lenguaje, pues para descubrir qué apoyo prestan las proposiciones de un tipo a las de otro necesitamos saber qué se entiende por las frases mediante las cuales se expresan respectivamente las proposiciones. De hecho, ambas operaciones van juntas. De forma similar, el estudio de la naturaleza de algo como la memoria mediante un análisis de las frases en las que se dan palabras tales como «recordar» puede representarse igualmente bien como un estudio de las bases para la

aceptación de las afirmaciones de la memoria. Pero el estudio de la evidencia va más allá, en tanto que no nos limita, como parece hacer «el estudio del lenguaje», a dilucidar el contenido de nuestras creencias, sino que también plantea la cuestión de los motivos para sustentarlas; y ésta será seguramente una cuestión filosófica cuando se conciba en términos suficientemente generales. Por último, podemos otorgar a la frase «un estudio de la evidencia» una interpretación lo suficientemente amplia como para permitirle cubrir dos cuestiones que han vuelto a pasar a un primer plano del interés filosófico: ¿cómo justificamos qué es lo que hay? y ¿en qué medida lo que hay es una creación nuestra?

## Capítulo 2

# LA RUPTURA CON HEGEL

A principios de siglo el idealismo era la concepción dominante, sobre todo en las formas inspiradas por la filosofía de Hegel. Es cierto que Marx y Engels se propusieron «poner a Hegel sobre sus pies», conservando su dialéctica pero convirtiendo su idealismo en materialismo, pero sus ideas habían tenido escaso impacto en el mundo filosófico, y entre sus discípulos sólo el ruso Plejánov, cuyos *Ensayos sobre la historia del materalismo* aparecieron en 1896, había producido una obra original de cierta importancia. Una fuerza en sentido contrario en Alemania había sido la escuela de Franz Brentano (1838-1916), cuyo principal discípulo, Alexius von Meinong, había defendido una forma extrema de realismo platónico, pero la fenomenología en que desembocó este movimiento por obra de Edmund Husserl (1859-1938),[1] aun debiendo menos a Hegel que a una concepción unilateral de Descartes, adquirió un cariz progresivamente idealista. En los Estados Unidos, el principal hegeliano, Josiah Royce, se vio confrontado en Harvard con el platónico George Santayana y el pragmatista William James, y quizá fue superado allí por ambos. De hecho, William James, a cuya obra me referiré más detenidamente después, fue uno de los principales artífices de la destrucción del hegelianismo. Su hostilidad hacia Hegel no fue compartida por el fundador del pragmatismo, Charles Sanders Peirce, pero gran parte de la obra de Peirce no fue publicada en vida de su autor, y hasta el final de la primera mitad de este siglo no fue reconocido como uno de los más destacados filósofos del siglo XIX.

1. Véase el capítulo 7.

En esto se pareció al gran lógico alemán Gottlob Frege (1848-1925), cuyos escritos sobre filosofía del lenguaje y fundamentos de la matemática fueron publicados a partir de 1870, pero no fueron apreciados de forma general en todo su valor hasta hace pocos años.

En Inglaterra, el principal hegeliano fue F. H. Bradley (1846-1924), cuya devoción por el Absoluto superó incluso a la de su maestro, por cuanto llegó a negar la realidad de la materia, el espacio y el tiempo. Bradley y su discípulo Harold Joachim fueron desbordados en Oxford por los discípulos del profesor de lógica J. Cook Wilson (1849-1915), un estudioso aristotélico que defendía una forma de realismo del sentido común, pero la obra de ambos hegelianos tiene mayor interés. En particular, la obra de Joachim *The nature of truth* («La naturaleza de la verdad»), que fue publicada en 1906, contiene la afirmación más concisa y enfática de un importante aspecto de la posición hegeliana. Se trata principalmente de un ataque a la teoría de la verdad como correspondencia, en favor de una teoría de la coherencia, sobre la base de que no podemos extraer del sistema de juicios que constituye la realidad cualesquiera conjuntos de términos opuestos, entre los cuales existiría supuestamente la relación de correspondencia. Como Joachim admite que nunca podemos formular el sistema completo de juicios que sería necesario para alcanzar una coherencia total, según la interpreta él, su libro termina con una nota escéptica.

La Universidad de Cambridge también apoyó a un distinguido hegeliano en la persona de J. Ellis McTaggart (1866-1925). Sobre la base de una argumentación más rigurosa que Bradley, y esforzándose más por salvar los fenómenos, McTaggart llegó no obstante, a conclusiones negativas muy similares. Su obra principal, *The nature of existence* («La naturaleza de la existencia»), no fue publicada hasta 1921, pero ya en la década de 1890 ejercía una considerable influencia sobre la escuela de filosofía de Cambridge. Entre los jóvenes a quienes imbuyó esta doctrina figuraban Bertrand Russell y G. E. Moore. Tras un período de tiempo más bien breve, ambos reaccionaron contra él. Como su rechazo del hegelianismo, sobre todo en el caso de Bertrand Russell, tuvo una relación decisiva con el posterior desarrollo de la filosofía no sólo en Inglaterra sino en diversas partes de Europa, y en todo el mundo anglosajón, una historia de la filosofía del siglo XX puede comenzar perfectamente con una presentación de su carrera filosófica.

BERTRAND RUSSELL

Bertrand Russell nació en 1872 y murió en 1970, a dos meses de cumplir los noventa y ocho años de edad. Su familia pertenecía a la aristocracia liberal inglesa; su abuelo fue lord John Russell, el famoso político liberal, que fue tres veces primer ministro, introdujo la primera ley de reforma del parlamento en 1832, y posteriormente fue nombrado primer conde de Russell. El propio Bertrand Russell pasó a ser el tercer conde de Russell a la muerte de su hermano mayor Frank, en 1931. Al haber fallecido sus padres antes de cumplir los cuatro años de edad, fue criado por su abuela paterna y educado privadamente. En 1890 ganó una beca para estudiar matemáticas en el Trinity College de Cambridge, pero al tercer año se dedicó a estudiar filosofía y se doctoró en 1894. De 1895 a 1901 fue *fellow* del Trinity College y, de nuevo, si bien en calidad de no residente, a partir de 1944, y también profesor de filosofía de 1910 a 1916, y de 1944 a 1949. Aparte de éstos, obtuvo escasos nombramientos académicos, aunque fue profesor visitante en la Universidad de Pekín de 1920 a 1921, en la Universidad de Harvard en 1914 y, de nuevo, en 1940 y, ocasionalmente, durante breves períodos, en otras universidades norteamericanas e inglesas.

Una razón de ello fue que sus intereses se extendieron en muchas direcciones fuera del ámbito de la filosofía. Fue un escritor fluido y prolífico y, de los más de sesenta libros que publicó, sólo un pequeño número es estrictamente filosófico. En la tradición de su familia, mantuvo un prolongado interés por la política, y su primera obra publicada, que apareció en 1896, era un libro sobre la socialdemocracia alemana. Antes de convertirse en par aspiró sin éxito a entrar por tres veces en el parlamento, dos en las filas del partido laborista y una, en 1907, como candidato de la Unión Nacional de Sociedades del Sufragio Femenino. Se casó cuatro veces y se divorció tres. Su actividad política le causó dos sentencias de cárcel, una de seis meses en 1918 por libelo contra el ejército norteamericano y, en 1961, a los ochenta y nueve años de edad, de una semana en el hospital penitenciario por incitación a la desobediencia civil, en apoyo de la campaña para el desarme nuclear. Fue su activa resistencia contra la participación de Inglaterra en la primera guerra mundial lo que le costó la no renovación de su puesto de profesor

en el Trinity College en 1916. Sin embargo, no siempre fue pacifista. Se mostró a favor de la resistencia armada a Hitler y, por un breve período, después de la segunda guerra mundial, pensó que Rusia debía ser amenazada al menos con la eventual utilización contra ella de la bomba atómica. Si bien fue siempre radical en sus ideas políticas, fue consistentemente hostil al comunismo después de visitar la Unión Soviética y conocer a sus gobernantes en 1919. No obstante, hacia el final de su vida llegó a pensar que el triunfo del comunismo sería un mal menor en comparación a una guerra nuclear generalizada.

Otro de los principales aspectos que interesaron a Russell fue la educación, sobre la que también escribió extensamente; principalmente en beneficio de sus dos hijos mayores y de su segunda mujer, Dora Black, fundó y dirigió con ella una escuela primaria en los años treinta. Sus ideas progresistas sobre educación y moral, presentadas en sus libros más populares, hicieron que en 1940 fuera judicialmente declarado no apto para ocupar una cátedra de filosofía en el City College de Nueva York. La acción fue presentada contra esta ciudad por un padre, a instigación de una parte del clero local, sin permitir al propio Russell participar en el proceso. Desde su adolescencia se opuso a cualquier forma de teísmo y en especial al cristianismo, como se aprecia en su libro titulado *Why I am not a Christian* («Por qué no soy cristiano»). Fue un incansable polemista, un lúcido divulgador de las ciencias físicas y sociales y un poderoso defensor de las causas liberales en las que creía. Si algunas de sus obras más populares, como *Marriage and morals* («Matrimonio y moral»), por la que ganó el Premio Nobel, parecen actuales, es principalmente en razón del cambio de clima moral que esas mismas obras contribuyeron a producir. Sin embargo, aquí nos interesamos sólo por su filosofía, en el sentido más estricto del término.

### *Su aproximación a la filosofía*

Como relata en su autobiografía, Russell se interesó por la filosofía a raíz de su deseo de hallar buenas razones para creer en la verdad de las matemáticas. Cuando su hermano le introdujo por vez primera, a los once años de edad, en la geometría euclidiana, se negó a confiar en la verdad de los axiomas. Consintió en hacerlo, pero sólo

en deferencia hacia su hermano, quien puso esta condición para proseguir, pero no abandonó su idea de que las proposiciones de la geometría, y las de cualquier otra rama de la matemática, necesitaban una ulterior justificación. Durante un tiempo se sintió atraído por la idea de su padrino, John Stuart Mill, de que las proposiciones matemáticas son generalizaciones empíricas, inductivamente justificadas por el número y variedad de las observaciones que se adecúan a ellas, pero esto chocaba con la creencia, que Russell no estaba dispuesto a abandonar, de que las proposiciones de la matemática pura no son contingentes sino necesariamente verdaderas.

La solución a que llegó, a partir del supuesto de que toda la matemática puede reducirse a proposiciones sobre los números naturales, fue la reducción de estas proposiciones, a su vez, a las proposiciones de un sistema de lógica formal. Esta empresa, que todavía no sabía había sido intentada por Frege treinta años antes, exigía, primero, el descubrimiento de un método para definir los números naturales en términos puramente lógicos y, en segundo lugar, el desarrollo de un sistema de lógica suficientemente rico para que las proposiciones de la aritmética fueran deducibles de él. Intentó la primera de estas tareas en su libro *The principles of mathematics* («Los principios de la matemática»), que fue publicado en 1903, y la segunda, en colaboración con su antiguo maestro de matemáticas Alfred North Whitehead, en los tres monumentales volúmenes de los *Principia Mathematica,* que aparecieron entre 1910 y 1913. Una presentación más popular de esta tarea figura en su *Introduction to mathematical philosophy* («Introducción a la filosofía matemática»), que escribió en 1918 durante su estancia en la cárcel, y que fue publicada al año siguiente.

Lo que hicieron Russell y Whitehead, de acuerdo con su concepción del número como algo esencialmente aplicable a clases, fue ofrecer una traducción puramente lógica de lo que significa que una clase determinada tenga un número determinado, y a través de un método para correlacionar los miembros de las clases, captar la noción de número cardinal en una definición general. Pero, podría preguntarse, ¿qué objeto tiene este ejercicio, además de ser una muestra de elegancia y economía? La respuesta es que Russell consideró a esta economía como la salvaguardia de la verdad. Como afirma en su colección de ensayos *Mysticism and logic* («Misticismo y lógica»), que apareció en 1916:

> Dos colecciones igualmente numerosas parecen tener algo en común: su número cardinal. Pero en tanto el número cardinal se infiere de las colecciones, no está construido en términos de ellas, su existencia debe ponerse en duda, a no ser que partamos de un postulado metafísico *ad hoc*. Definiendo el número cardinal de una determinada colección como la clase de todas las colecciones igualmente numerosas, evitamos la necesidad del postulado metafísico, y con ello suprimimos una innecesaria duda de la filosofía de la aritmética.[2]

Desgraciadamente esta explicación le deja a uno bastante confuso. La «innecesaria duda» es la duda de si realmente existen cosas tales como los números, pero ¿qué duda es ésta? ¿en qué consistiría el descubrimiento de que no existen los números? ¿cómo podría realizarse? No parece haber forma posible de hacerlo, excepto demostrando que los números no son reductibles a clases, a numerales, o a nada más. Pero si esto pudiera demostrarse, ¿nos veríamos obligados a renunciar a la aritmética o a considerarla como un juego de fantasía? No deberíamos tener reparo en decir que sería un juego de fantasía, en el sentido de que sus proposiciones no serían descriptivas del mundo, y no haría más que expresar reglas de inferencia de acuerdo con el sistema de cómputo que hayamos querido adoptar. Pero no todos los matemáticos estarían de acuerdo con esto. ¿Y cómo discutiría yo con uno de ellos que adoptara una posición realista?

De cualquier modo, Russell evita este problema, el de si sus métodos consiguen reducir los números a clases, puesto que no está igualmente preocupado por la existencia de las clases; y por el momento no lo estaba. Sus primeros libros filosóficos, *An essay on the foundation of geometry* («Ensayo sobre los fundamentos de la geometría»), que apareció en 1897, y *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* («Exposición crítica de la filosofía de Leibniz»), que fue publicado en 1900, estaban escritos desde un punto de vista kantiano, pero en el momento de la aparición de *Los principios de la matemática* había sido convertido por Moore a una forma extrema de realismo platónico. Todo lo que podía ser mencionado lo consideraba como un término; cualquier término podía ser sujeto lógico de una proposición, incluidas las entidades no existentes, como los uni-

2. *Mysticism and logic*, p. 56.

cornios, e incluso las entidades lógicamente imposibles, como el mayor número primo, eran seres en algún sentido. Posteriormente, Russell llegó a pensar que una tolerancia tan extrema en la multiplicación de las entidades demostraba, según sus propias palabras, «una falta del sentido de la realidad que debía conservarse incluso en los estudios más abstractos». «La lógica —proseguía— no debía admitir un unicornio más que en la medida en que lo admita la zoología, si bien en sus características más abstractas o generales.» [3] Esto parece sugerir alguna retención de realismo lógico, pero de hecho Russell no fue tan lejos en la otra dirección hasta negar la realidad de las clases, sustituyéndolas por el equivalente de propiedades, posiblemente con algún coste para su programa matemático. No sólo eso, sino que incluso abandonó la idea de que toda expresión nominativa sustituye a un término que de algún modo está dotado de ser. Las razones de dicho cambio se hallan en su famosa teoría de las descripciones, que él mismo consideró como una de sus dos principales contribuciones a la filosofía, siendo la otra su teoría de los tipos.

### *La teoría de las descripciones y la teoría de los tipos*

Los problemas que llevaron a Russell a formular su teoría de las descripciones estaban relacionados con la suposición de que el significado de un nombre ha de identificarse con el objeto que dicho nombre denota. La cuestión de si un signo es un nombre está ligada así con la cuestión de si existe un objeto al que se refiera. Hemos visto que en cierta época Russell fue muy generoso en la admisión de estos objetos, pero que estuvo limitado por su creciente «sentido de la realidad».

Esta profusión de nombres también planteaba especiales dificultades. Por ejemplo, si frases denotadoras como «el autor de *Waverley*» actúan como nombre, y si se iguala el significado de un nombre con su portador, de ahí se sigue que lo que queremos decir al afirmar que Scott fue el autor de *Waverley* es simplemente que Scott fue Scott. Pero, como indicó Russell, está claro que cuando el príncipe regente quiso saber si Scott era el autor de *Waverley*, no estaba mostrando su interés por el principio de identidad. Una

3. *Introduction to mathematical philosophy*, p. 169.

vez más, si la frase «el actual rey de Francia» designa un objeto, y si lo que se dice acerca de un objeto debe ser verdadero o falso, una u otra de las dos proposiciones «El actual rey de Francia es calvo» o «El actual rey de Francia no es calvo» debe ser verdadera. Si fuéramos a enumerar todas las cosas que son calvas y todas las cosas que no son calvas, no hallaríamos al actual rey de Francia en ninguna de ambas listas. Russell observó, con su estilo característico, que «los hegelianos, que tanto aprecian las síntesis, probablemente dirían que lleva peluca».[4] Según esto, incluso el decir que no existe una persona tal como el actual rey de Francia plantearía dificultades, pues parecería que el «objeto» debe tener alguna forma de ser para que sea inteligible la negación de su existencia. El problema, en palabras de Russell, es «¿cómo puede una no entidad ser sujeto de una proposición?».[5]

A la vista de la suposición de Russell de que un nombre carece de significado a menos que denote a un objeto, estas dificultades derivan de la siguiente suposición de que las frases denotadoras como «El autor de *Waverley*» y «El actual rey de Francia» funcionan como nombres; y es esta ulterior suposición la que Russell opta por sacrificar. Su teoría de las descripciones tiene por objeto mostrar que las expresiones que adoptan la forma de descripciones definidas o indefinidas no se utilizan como nombres, con lo que no es preciso que denoten algo para que contribuyan a la significación de las frases en las que entran. Russell caracterizó a estas expresiones como «símbolos incompletos», entendiendo por ello que su contribución al significado no consiste en la denotación y que son susceptibles de análisis. La teoría de las descripciones se propuso demostrar cómo se satisfacían ambas condiciones.

La forma en que lo demuestra es muy simple. Depende de la suposición de que en todos los casos en que se atribuye un predicado a un sujeto, o se afirma que dos o más sujetos guardan alguna relación —es decir, en todos los casos excepto aquellos en que simplemente se afirma o niega la existencia de un sujeto—, el uso de una descripción conlleva la afirmación encubierta de que existe un objeto que responde a ella. La eliminación de frases descriptivas, su representación como símbolos incompletos, se consigue convirtiéndo-

4. *Logic and knowledge*, p. 48.
5. *Ibidem.*

las en afirmaciones existenciales y construyendo estas afirmaciones existenciales como expresiones que afirman que algo o, en el caso de las frases descriptivas definidas, sólo una cosa tiene la propiedad contenida en la descripción. Así, en la versión más simple de su teoría, formulada en los *Principia Mathematica*, una frase como «Scott fue el autor de *Waverley*» se convierte en «Existe un *x*, tal que *x* escribió *Waverley*, y para todo *y*, si *y* escribió *Waverley*, *y* es idéntico a *x*, y *x* es idéntico a Scott». De forma similar, «El actual rey de Francia es calvo» se convierte en «Existe un *x*, tal que *x* reina actualmente en Francia, y para todo *y*, si *y* reina actualmente en Francia, *y* es idéntico a *x*, y *x* es calvo». La cuestión de cómo una no entidad puede ser sujeto de una proposición se esquiva cambiando el sujeto. La presunta frase denotadora se transforma en una afirmación existencial que en el caso del actual rey de Francia resulta ser falsa.

Es fácil ver que este procedimiento puede aplicarse no sólo a expresiones que tienen la forma gramatical de frases descriptivas, sino también a cualquier signo nominativo que tenga alguna connotación. La connotación de un signo es despojada de él, y convertida en un predicado con un sujeto indefinido; cuando se halla un sujeto para el predicado, se aplica el mismo tratamiento, con lo que el predicado original se aumenta con otro, y así prosigue el proceso hasta que llegamos al punto en el que el sujeto de todos estos predicados es indefinidamente objeto de referencia mediante la expresión «existe un *x* tal que» que sustituye a lo que técnicamente se conoce por un cuantificador existencial, o es nombrado por un signo que no tiene connotación alguna. El nombre cumple la función de reunir los predicados, pero más allá de esto sirve puramente como demostrativo. En sus exposiciones más populares de la teoría, pareció que Russell, en ocasiones, consideraba a los nombres propios ordinarios como «Scott» realmente como nombres, tal y como él entendía este término, pero como afirmó —correctamente, en mi opinión— que habitualmente se atribuye cierta connotación a estos nombres, aun cuando puede variar en las diferentes ocasiones en que se utilicen, su idea más consistente fue que se trata de descripciones implícitas. Al igual que las descripciones ordinarias, pueden ser utilizadas significativamente, incluso cuando no existen los objetos a los que presuntamente se refieren. Por otra parte, una condición necesaria para que algo sea lo que Russell denomina un nombre lógicamente propio, es que su

uso significativo garantice la existencia del objeto que pretende denotar. Como los únicos signos que satisfacen esta condición, en opinión de Russell, son los que se refieren a los datos sensoriales o introspectivos actuales, aquí establece el puente lógico con su teoría del conocimiento.

La teoría de las descripciones fue recibida al principio como «un paradigma filosófico».[6] Posteriormente fue criticada por su incapacidad para dar una explicación precisa de la forma en que se utilizan realmente las frases descriptivas. Se sugirió que estas frases se comprenden no afirmando de forma encubierta, sino más bien presuponiendo la existencia del objeto al que pretenden referirse, con lo cual lo que deberíamos decir, en el caso en que falte la referencia, no es que las proposiciones que ayudan a expresar las frases descriptivas sean falsas, sino que carecen de valor de verdad.[7] En realidad podría seguirse este camino, pero tiene la aparente desventaja de separar la afirmación de una proposición de la afirmación de su verdad, pues si «*p*» no tiene valor de verdad, «es cierto que *p*» es falso. Otra observación que se ha hecho es que, con frecuencia, las sentencias en las que empleamos una frase descriptiva para identificar algún objeto no son susceptibles del tratamiento de Russell en su forma normal. Cuando decimos «El niño está llorando» o «La cafetera está hirviendo» no pretendemos decir que sólo haya un niño o sólo una cafetera en el universo. Dejamos que el contexto muestre a qué objeto particular de este u otro tipo nos estamos refiriendo. Pero si tenemos que incluir en una sentencia de este tipo algún predicado que satisfaga el objeto en cuestión, el mero hecho de que pueden haber diferentes predicados que satisfagan tal condición hace dudar que la proposición expresada por la sentencia a la que llegamos a resultas del análisis sea lógicamente equivalente a la que se expresó con la sentencia con que empezamos.

Esta objeción sería grave si la teoría de las descripciones hubiera tenido por finalidad, como Russell tal vez pretendiera, proporcionar una traducción exacta de las sentencias en las que opera. Pero de hecho, fuera o no consciente de ello Russell, lo que la teoría ofrece

6. Por ejemplo, por F. P. Ramsey en *The foundations of mathematics*, página 263.

7. Cf. P. F. Strawson, «On referring», en *Mind* (1950); reimpr. en *Logico-linguistic papers.*

no es una regla de traducción sino una técnica de paráfrasis. Su método consiste en hacer explícita la información que está implícitamente contenida en el uso de expresiones denotativas, ya sean nombres propios o frases descriptivas, o bien tengan que ser entresacadas del contexto. Si, como Russell llegó a pensar posteriormente»,[8] la función de reunir a los predicados puede realizarse mediante una relación de copresencia, esto lleva a la conclusión de que las expresiones denotativas o los términos singulares, como ahora suelen denominarse, son prescindibles, excepto en calidad de signos demostrativos.

Puesto que lleva a tal conclusión, no importa que la teoría tuviera por finalidad resolver un falso problema, el problema derivado de la falsa suposición de Russell de que el significado de un nombre es idéntico al objeto que denota. Un nombre hace referencia a su portador, si lo tiene, pero su significado no es idéntico a este: muchas cosas son verdaderas con relación al portador, por ejemplo que tiene este u otro período de vida, o que ocupa esta u otra posición espaciotemporal, pero no tendría sentido adscribirlas al significado del nombre. Tampoco es necesario para el uso y comprensión de un nombre, en cualquiera de los sentidos habituales del término, que consiga hacer referencia a algo. El significado de la sentencia «El rey Arturo luchó contra los sajones», propuesto como afirmación histórica, sigue siendo el mismo, haya o no existido el rey Arturo. Russell insistió en que el uso de los nombres debe garantizar la existencia de sus objetos, lo que le obligó a limitar su referencia a lo que denominó «particulares egocéntricos» y por último a considerarlos como demostrativos, al igual que las palabras «esto», «aquí» y «ahora», que, en su uso ordinario, no son nombres.

Incluso así, estos demostrativos entran en la clase de los términos singulares, y es difícil decidir si también son eliminables. La cuestión es si podemos liberar por completo al lenguaje de su contexto expresivo. Obviamente, la sentencia «Estoy escribiendo estas palabras en la terraza de mi casa de Provenza» no es equivalente a cualquier conjunto de sentencias con el sentido de que tales y tales palabras son escritas por un hombre que responde a tal y tal descripción singular en la mañana del 29 de julio de 1979, en un lugar que responde a tales y tales coordenadas espaciales. Pero

8. Véase su *An enquiry into the meaning and truth* (1940).

¿transmite la misma información la paráfrasis? Si no es así, ¿qué deja fuera? Uno se siente inclinado a decir que no nos dice que *yo* soy la persona que responde a la descripción dada, que *hoy* es 29 de julio de 1979, que *este* es el lugar concreto de las coordenadas. La referencia a los demostrativos podría concretarse por nuevas descripciones, pero todavía podríamos pensar que se ha dejado a un lado algo esencial. La respuesta tendría que ser entonces que lo que se ha dejado a un lado sólo podría ser mostrado, no descrito, lo que implica que el lenguaje no puede librarse de su dependencia del contexto. Pero un ángel registrador que escribiera una historia del mundo, en la que incluyese el hecho de que estoy escribiendo estas palabras, no necesitaría utilizar tales demostrativos. Quizás la moraleja es que nosotros, al tomar necesariamente parte en la historia del mundo, y hablando desde nuestra posición en él, no podemos adoptar el punto de vista del ángel registrador. O también, podemos adoptar este punto de vista, pero tenemos que volver a nuestro lugar para interpretar las expresiones formuladas desde él.

Un efecto históricamente importante de la teoría de las descripciones fue divulgar la distinción entre la forma gramatical de una sentencia y lo que Russell denominó su forma lógica. Esta distinción adolecía del fallo de que Rusell y sus seguidores no explicaron claramente lo que entendían por la forma lógica. El propio Russell se expresó a menudo como si los hechos tuvieran una forma lógica que las sentencias pudieran copiar; la forma lógica subyacente a la forma gramatical de una sentencia indicativa se identificaba con la forma lógica del hecho real o posible que verificaría lo que expresaba la sentencia. Esto estaría muy bien si tuviéramos algún medio para determinar la forma lógica de los hechos diferente al de las formas gramaticales de las sentencias que hemos utilizado para establecerla. En la práctica, lo que sucede es que decidimos, por otros motivos, qué formas de sentencias transmiten esta información más perspicazmente, y que éstas no son siempre las formas gramaticales en las que originalmente son enunciadas las sentencias. La cuestión general que se plantea es que las sentencias que parecen tener la misma estructura gramatical pueden ser transformables de muy diferentes modos.

Una similar influencia ha sido ejercida por la teoría de los tipos de Russell. La teoría fue ideada para resolver una antinomia,

descubierta por Rusell, que detuvo el desarrollo de los *Principia Mathematica* e hizo decir a Frege, cuando Russell se la comunicó, que se habían tambaleado los fundamentos de la matemática. La antinomia deriva del supuesto natural de que a cada propiedad le corresponden dos clases, la de los objetos que poseen la propiedad y la de los que no la poseen. Pero considérese ahora la propiedad, aplicable a las clases, de no pertenecerse a sí mismas. A primera vista esta parece ser una propiedad genuina. Por ejemplo, la clase de los objetos computables posee esta propiedad, pues es ella misma computable; la clase de los hombres no, pues no es ella misma un hombre. Pero ¿qué sucede con las clases de las clases que no son miembros de sí mismas? Si es miembro de sí misma, no lo es; y si no lo es, lo es.

La solución de Russell a esta paradoja se basa en el principio de que el significado de lo que él llama una función proposicional, es decir una expresión predicativa con un sujeto indefinido, no queda especificada hasta que se determine la gama de objetos candidatos para satisfacerla. De ahí se sigue que estos candidatos no pueden incluir significativamente nada que esté definido en términos de la propia función. El resultado es que las funciones proposicionales, y por consiguiente las proposiciones, están dispuestas jerárquicamente. Los objetos candidatos para satisfacer las funciones del mismo orden se consideran constitutivos de un tipo, y la regla es que lo que puede decirse, con verdad o falsedad, sobre los objetos de un tipo no puede decirse significativamente sobre los objetos de un tipo diferente. Por consiguiente, decir de la clase de las clases que no son miembros de sí mismas que es o que no es miembro de sí misma, no es ni verdadero ni falso, sino carente de significado.

Russell aplica el mismo principio para la solución de otras antinomias lógicas y también para la de las antinomias semánticas, como la del mentiroso, en la que se hace que una proposición diga sobre sí misma que es falsa, con el resultado de que, si es verdadera, es falsa, y si es falsa, es verdadera. La teoría de los tipos elimina la paradoja estableciendo que una proposición de la que se predica la verdad o falsedad debe ser de orden inferior a la proposición por la que se ha hecho la predicación. En consecuencia, una proposición no puede predicar significativamente su propia verdad o falsedad.

La teoría de los tipos consigue su objetivo, pero de forma algo

arbitraria y quizás a un coste demasiado alto. Por ejemplo, condujo a una dificultad matemática que Russell sólo pudo resolver introduciendo un principio especial que difícilmente es aceptable como verdad lógica. Además, en modo alguno es obvio que nunca podamos hablar significativamente de la misma forma sobre objetos de diferentes tipos. Podemos, por ejemplo, contar los objetos a diferentes niveles, pero no pensamos que las expresiones numéricas tengan un significado diferente según se apliquen a clases que difieren en el tipo de sus miembros. La respuesta de Russell fue que en este caso la expresiones tienen un significado diferente. Las expresiones que parecen ser aplicables a objetos de diferentes tipos las consideró sistemáticamente ambiguas. Precisamente porque su ambigüedad es sistemática, nos pasa inadvertida. Sin embargo, el hecho es que, de no ser por la teoría de los tipos, no tendríamos razón alguna en estos casos para suponer que hay en ellos alguna ambigüedad.

Lo que se suele hacer hoy día es dar un tratamiento separado de las paradojas lógicas y semánticas e intentar salvar las paradojas lógicas por otro método distinto a la teoría de los tipos. Por ejemplo, hay quienes afirman que la paradoja de las clases puede ser evitada privándola de su sujeto; es decir, que no existe la clase de las clases que no son miembros de sí mismas. Esta solución sería más satisfactoria si tuviéramos un criterio claro para decidir qué constituye una verdadera clase.

Cualquiera que sea su *status* lógico, la teoría de los tipos ha tenido una muy considerable influencia secundaria. Como veremos, gran parte de la filosofía posterior se vio estimulada por la sugerencia de que las sentencias que no dan lugar a objeciones obvias en el ámbito de la gramática o del vocabulario pueden no obstante carecer de significado.

### *Sus teorías del conocimiento y de lo que hay*

Tras su etapa platónica, Russell pasó y permaneció muy cerca de la tradición del empirismo clásico inglés, representado en sus diferentes vertientes por Locke, Berkeley, Hume y John Stuart Mill. Al igual que ellos, creyó que había que empezar por las entidades de cuya existencia y propiedades tenemos una certeza casi total, que identificó con los datos inmediatos de nuestros sentidos inter-

nos y externos. En *The problems of philosophy* («Los problemas de la filosofía»), publicada en 1912, donde formuló la célebre distinción entre conocimiento directo y conocimiento por descripción, incluyendo entre lo conocido por contacto directo nuestro propio yo, nuestros estados mentales y actos presentes, y los *sense-data* que han sido objeto de nuestros actos sensoriales, y algunos de los objetos de la memoria. Sin embargo, hacia 1921, cuando publicó *The analysis of mind* («El análisis de la mente»), había llegado a considerar el yo como algo disoluble en una serie de experiencias y ya no creía en la existencia de actos de sensación cuyo objeto había considerado previamente los *sense-data*. Por ello rechazó el término «*sense-datum*» y en su lugar habló de perceptos como los objetos que nos son dados en la percepción de los sentidos. Como había abandonado también la idea de que la memoria nos pone en relación directa con el pasado, los únicos particulares que quedaban como posibles objetos de conocimiento por contacto directo eran nuestros propios sentimientos, imágenes y perceptos. En oposición a los sentimientos e imágenes, Russell no afirmó nunca que los *sense-data* o los perceptos fueran necesariamente privados para el que los percibe o que tengan una duración momentánea, sino que, por motivos causales, afirmó que eran así de hecho.

Cualquiera que fuera la idea que tuvo del carácter de los datos inmediatos de la percepción, Russell pensó que los objetos físicos, a menos que sean reductibles de algún modo a perceptos, no se perciben directamente. Aquí una vez más siguió la tradición empirista clásica al confiar en el llamado argumento de la ilusión. En *Los problemas de la filosofía* se centró principalmente en el hecho de que las propiedades aparentes de los objetos físicos varían en condiciones diferentes, lo que interpretó como prueba de que ninguno de ellos puede identificarse con las propiedades reales del objeto en cuestión; pero en sus escritos posteriores, como *The analysis of matter* («El análisis de la materia»), aparecido en 1927, puso mucho énfasis en la dependencia causal de estas apariencias respecto al entorno y al carácter de nuestro sistema nervioso. Apeló así al hecho de que la luz tarda en viajar, para mostrar que debemos estar equivocados al pensar que vemos el sol tal y como es en este momento; a lo sumo, podemos verlo en el estado en que se encontraba hacía varios minutos. Pero su principal argumento iba aun más allá. Russell afirmó que, a la vista de la conocida dependencia que tienen

del entorno y de nuestro sistema nervioso las propiedades perceptibles, como el tamaño, la forma y el color, que se atribuían a los objetos físicos, no tenemos buenas razones para creer que los objetos físicos posean estas propiedades en la forma literal que les atribuye el sentido común. Si la actitud del sentido común está representada por el realismo ingenuo, por la teoría de que percibimos directamente los objetos físicos tal y como estos son realmente, entonces la opinión de Russell acerca del sentido común era que estaba en conflicto con la ciencia: y en este contexto pensaba que la ciencia tenía que dar el veredicto. «La ciencia —dijo— no es en ningún momento totalmente cierta, pero rara vez está totalmente equivocada y, por regla general, tiene más oportunidades de estar en lo cierto que las teorías no científicas. Por ello es racional aceptarla hipotéticamente.» [9] En cuanto al realismo ingenuo, Russell llega a afirmar que puede ser desmentido lógicamente. Como afirma en *An inquiry into the meaning and truth* («Un estudio sobre el significado y la verdad») [10] con una fuerza expresiva por la cual Einstein expresó admiración: «El realismo ingenuo conduce a la física, y la física, si es verdadera, muestra que el realismo ingenuo es falso. Por ello, el realismo ingenuo, si es verdadero, es falso; por lo tanto es falso».

Es cuestionable que dichos argumentos prueben que percibimos directamente cosas tales como los perceptos, en oposición a los objetos físicos. El hecho de que una cosa como una cortina pueda parecer de diferente color a diversos observadores, o al mismo observador en diversas circunstancias, muestra realmente que nuestra selección de un color como el verdadero color de la cortina es algo en cierta medida arbitrario, pero difícilmente garantiza la conclusión de que lo que vemos cada uno de nosotros no es la cortina sino otra cosa. El hecho de que la luz de una estrella lejana pueda tardar años en llegar hasta nosotros refuta la suposición ingenua de que vemos la estrella en su estado actual, pero de nuevo no parece suficiente para probar que vemos algún objeto actual que no sea la estrella. El argumento causal general es, realmente, más poderoso. Si pensamos que es condición necesaria para que una propiedad sea intrínseca a un objeto que pueda ser definida suficientemente sin referencia a los efectos del objeto sobre el observador, entonces

9. *My philosophical development*, p. 17.
10. *An inquiry into the meaning and truth*, p. 15.

puede decirse con razón que los objetos físicos no son intrínsecamente coloreados, aun cuando sea discutible que esto nos permita decir que no son «realmente» coloreados. Incluso así, de ahí no se sigue obviamente que el color que atribuimos a un objeto físico sea una propiedad de algo más, un *sense-datum* o percepto. Si hemos de sacar alguna conclusión de los argumentos de Russell tendremos que hacer dos nuevas suposiciones: primero, que cuando percibimos un objeto físico de otra forma que como es realmente, hay algo que podemos considerar percibido directamente, que tiene realmente las propiedades que sólo nos parece que tiene el objeto físico; y, segundo, que lo que percibimos, en este sentido, es lo mismo, ya sea verdadera o errónea la percepción del objeto físico. Rusell dio por sentadas estas suposiciones, pero por lo general no son consideradas como evidentes por sí mismas; de hecho, la mayoría de los filósofos actuales las rechazan. En mi opinión, Russell podía haber conseguido lo que quería meramente insistiendo en una cuestión que ya ha formulado, que nuestros juicios perceptivos ordinarios suponen inferencias, en el sentido de que van más allá de cualesquiera meras descripciones de los contenidos de las experiencias en que se basan. Los «perceptos» podían haberse indentificado entonces con los contenidos de estas experiencias. Sin embargo, es importante que no sean introducidos como entidades primarias. En esta etapa no se plantea la cuestión del carácter privado o público de estas nociones.

Si podemos conceder esto a Russell, la siguiente cuestión a considerar es si nuestros datos primitivos son, como él dice, «signos de la existencia de algo más, que podemos denominar el objeto físico».[11] La respuesta que da en *Los problemas de la filosofía* es que tenemos una buena razón, si bien no concluyente, para pensar que lo son. La razón es que la postulación de los objetos físicos como causas externas de los datos de los sentidos explica el carácter de los datos de una forma que no puede hacer ninguna otra hipótesis. Russell no pensó que pudiéramos descubrir algo sobre las propiedades intrínsecas de los objetos físicos, pero pensó que era razonable inferir que están espaciotemporalmente ordenados de una forma que se corresponden con la ordenación de los *sense-data*.

Esta postulación de los objetos físicos como causas no observadas violaba la máxima de Russell de que cuando fuera posible había

11. *The problems of philosophy*, p. 20.

que sustituir las entidades inferidas [12] por construcciones lógicas, y en su libro *Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy* («Nuestro conocimiento del mundo exterior como ámbito del método científico en filosofía»), que fue publicado en 1914, y en dos ensayos, escritos en 1914 y 1915, que fueron reimpresos con el título de *Misticismo y lógica*, intentó presentar los objetos físicos como construcciones lógicas. Fue con esta finalidad con la que introdujo el concepto de «*sensibile*», explicando que los *sensibilia* eran posiblemente objetos no sentidos «del mismo *status* metafísico y físico de los *sense-data*», y el de «perspectiva», que fue entendido en el sentido de que dos particulares, ya sean *sense-data* o *sensibilia*, dícense pertenecer a la misma perspectiva si y sólo si ocurren simultáneamente en un espacio privado.

La teoría que desarrolló Russell con estos conceptos debe algo a la monadología de Leibniz. Russell consideró a cada perspectiva como un punto en lo que denominó un «espacio de perspectivas», que, al ser una disposición tridimensional de perspectivas de tres dimensiones, sería él mismo un espacio de seis dimensiones. Los objetos físicos situados en el espacio de perspectivas se identificaban con las clases de sus apariciones presentes y posibles. Para ilustrar cómo estaban dispuestas estas apariencias, Russell utilizó el ejemplo de un penique que figura en diversas perspectivas diferentes. Todas las perspectivas, en las que las apariencias del penique tienen exactamente la misma forma, deben ser reunidas y puestas en línea recta por orden de tamaño. De esta forma obtenemos un número de series diferentes, en cada una de las cuales se alcanza un límite en el punto «en que (como decimos) el penique está tan cerca del ojo que si estuviera más cerca no podría ser visto».[13] Si imaginamos ahora la prolongación de todas estas series, formando líneas de perspectivas que van «más allá» del penique, la perspectiva en la que se encuentran todas las líneas puede ser definida como «el lugar en el que se encuentra el penique».[14]

Esta es una teoría muy ingeniosa, pero creo que adolece de circularidad. El problema radica en que si construimos el objeto físico

12. Véase «*Sense-data* and physics», en *Mysticism and logic*, p. 155. Véase también «Logical atomism», en *Logic and knowledge*, p. 326.
13. *Mysticism and logic*, p. 162.
14. *Ibidem*.

a partir de sus apariencias, el mismo objeto físico no puede ser utilizado para reunir a las apariencias. Las diferentes apariencias del penique, en el ejemplo de Russell, tienen que ser asociadas primero sobre la base de sus cualidades. Pero como diferentes peniques pueden parecerse mucho, y como pueden ser percibidos con respecto a contextos muy similares, la única forma en que podemos estar seguros de asociar aquellos *sensibilia* que pertenecen al mismo penique consiste en situarlos en contextos más amplios. Tenemos que tener en cuenta las perspectivas que son adyacentes a aquellas perspectivas. Pero entonces nos enfrentamos a la dificultad de que las perspectivas que contiene sólo *sensibilia* en oposición a los datos de los sentidos no son percibidas realmente; y no parece haber forma de determinar cuándo dos perspectivas no percibidas son adyacentes sin suponer ya el «espacio de perspectivas» que estamos intentando construir.

Otra dificultad seria es que el método por el que Russell ordenó los elementos de sus series no sirve para tal finalidad. Se basó en el supuesto de que el tamaño aparente de un objeto varía continuamente con la distancia, y su forma aparente con el ángulo desde el que es contemplado el objeto. Pero el principio psicológico de la constancia hace que esto sea empíricamente falso. La suposición podría mantenerse si las formas y tamaños aparentes estuvieran determinados fisiológicamente, pero hacer esto sería de nuevo considerar los objetos físicos antes de haberlos construido.

Algunas de estas dificultades derivan de la errónea suposición de Russell de que sus elementos sensoriales están ubicados en espacios privados. En vez de esa compleja ordenación de perspectivas, si hubiera partido de datos neutrales, podría haber obtenido los *sensibilia* meramente proyectando relaciones espaciales y temporales más allá de los campos sensoriales en los que se han dado originalmente. Incluso así no parece haber una forma inobjetable que le hubiera hecho llegar a una teoría que permitiera la transformación de las proposiciones referidas a objetos físicos en proposiciones que hacen referencia sólo a perceptos. Creo que lo más que puede conseguirse en esta dirección es mostrar cómo puede desarrollarse un sistema primario de perceptos, y cómo este sistema puede servir como base teórica de nuestra creencia en el mundo físico del sentido común.

Russell llevó este reduccionismo a su punto más extremo en

*El análisis de la mente*. Siguiendo en gran medida a William James, afirmaba allí que tanto la mente como la materia eran construcciones lógicas a partir de unos elementos primitivos que no eran en sí mismos ni mentales ni físicos. Mente y materia se diferenciaban por el hecho de que ciertos elementos como las imágenes y los sentimientos entraban sólo en la constitución de las mentes, y también por la actuación de diferentes leyes causales. Así, los mismos preceptos, cuando eran correlacionados según las leyes de la física, constituían objetos físicos y, cuando eran correlacionados según las leyes de la psicología, ayudaban a constituir mentes. En su aspecto mental, estos elementos participaban, entre otras cosas, en lo que Russell denominaba la «causación mnémica», un tipo de acción a distancia por la que los datos empíricos producían posteriores imágenes de la memoria. A partir de la idea, que por entonces defendía, de que la causación es sólo una secuencia invariable, no hay objeción teórica a esta acción a distancia, pero es incongruente con el principio, que posteriormente adoptó Russell, en su libro *Human knowledge: its scope and limits* («El conocimiento humano: su alcance y límites»), publicado en 1948, de que los acontecimientos que entran en cadenas causales son espaciotemporalmente continuos. Insistió en afirmar que las mentes son construcciones lógicas, pero nunca intentó seriamente resolver el problema de mostrar qué relaciones deben tener entre los diferentes elementos para ser constitutivos de una misma mente.

Podría parecer también que los materiales de Russell son demasiado escasos para dar una explicación suficiente de los conceptos mentales. Considérese, por ejemplo, el concepto de creencia y su relación con la verdad. En su etapa platónica, Russell se limitó a decir que la creencia era una determinada actitud mental dirigida hacia una proposición, y que las proposiciones eran verdaderas o falsas de forma tan simple como las rosas son rojas o blancas. Una vez rechazada esta teoría, aunque sólo fuese porque hace ininteligible el hecho de que prefiramos las creencias falsas a las verdaderas, Russell adoptó la idea de que cuando uno formula un juicio la mente está en una relación múltiple con los diversos términos con los cuales está relacionado el juicio. Esta relación tiene un «sentido» por cuanto ordena los términos de una cierta forma. Cuando juzgo que *A* ama a *B* y cuando juzgo que *B* ama a *A*, los términos en los que opera mi juicio son los mismos en ambos casos,

pero en el primer caso la relación de amor se presenta a mi mente «en dirección de *A* a *B*», y en el segundo en dirección de *B* a *A*. Mi juicio es verdadero si los términos en cuestión están relacionados realmente en el sentido en que se juzgan, y falso si no lo están.[15]

Aparte de la dificultad de extenderla a proposiciones de orden más conplejo, la debilidad de esta teoría es que al tomar los términos singulares con que opera el juicio como individuos reales, no prevé los casos en los que algo es verdadero de un sujeto según una descripción pero no según otra. Si juzgo que el autor de *Coningsby* fue un escritor romántico, se entiende que opino que Disraeli fue un escritor romántico, aun cuando piense en Disraeli sólo como político y no tenga idea de que también escribió novelas. Esta dificultad puede ser superada considerando a los constituyentes de los juicios como «objetos intencionales» que seleccionan las descripciones relevantes, pero el *status* de los «objetos intencionales» es dudoso, y con ello no se arroja mucha luz sobre la naturaleza del juicio o creencia.

En *El análisis de la mente* Russell dice del contenido de una creencia que «puede consistir sólo en palabras, o en imágenes, o en una combinación de ambos, o de ambos con una o más sensaciones».[16] Anteriormente había afirmado que cuando el juicio se compone de imágenes se convertía en verdadero por el parecido de las imágenes a algún hecho, pero claramente esto es un error. La existencia de un parecido físico entre dos conjuntos de objetos no puede ser en sí suficiente para hacer a uno representativo del otro. Tiene que haber una convención según la cual una parte de la relación se interprete como significante de que existe algo a lo que se parece en ciertos aspectos. Pero entonces ésta es sólo una entre muchas convenciones posibles: no existe una especial virtud de parecido. En *El análisis de la mente*, Russell habla más vagamente de creencias que se vuelven verdaderas o falsas apuntando hacia unos hechos o bien fuera de esos hechos, y termina por admitir que no basta enumerar las imágenes o sensaciones o sentimientos como los contenidos de una creencia. «Es necesario que deba haber una relación específica entre ellos, del tipo expresado al decir que el contenido es

15. Véase «On the nature of truth», en *Philosophical essays* y *The problems of philosophy*, pp. 124 ss.

16. *The analysis of mind*, p. 236.

lo que se creía.» [17] Sin embargo, no precisa cuál es esta relación. Posteriormente, en *Un estudio sobre el significado y la verdad*, Russell muestra cierta predilección por la teoría conductual de la creencia y tiende a considerar la creencia como verdadera cuando puede ser verificada, pero ninguna de ambas teorías es desarrollada con detalle.

En 1958, época en que publicó sus *Portraits from memory*, Russell había abandonado al parecer la idea de que las imágenes y sentimientos son intrínsecamente mentales, pues allí mantenía que «un acontecimiento no se convierte en mental o material por una cualidad intrínseca, sino sólo por sus relaciones causales». También afirmaba que lo que se denominan acontecimientos mentales son idénticos a estados físicos del cerebro, pero no está claro cómo llegó exactamente a tal conclusión.

Sin embargo, es congruente con su salto atrás desde la época en que publicó *El análisis de la materia* en adelante, a su anterior idea de que los objetos físicos nos son conocidos sólo por descripción, como causas externas de nuestros perceptos, con la consecuencia de que podemos formular sólo inferencias conjeturales sobre sus propiedades intrínsecas. Una dificultad obvia de cualquier teoría de este tipo es cómo podemos justificar nuestra creencia en que existen los objetos externos. De hecho, podemos postular entidades inobservables, en tanto en cuanto las teorías en las que se incluyan tengan consecuencias que puedan examinarse empíricamente, pero pienso que se crea un problema más grave cuando se considera a todos los objetos físicos como entidades inferidas y localizadas, como hace Russell, en un espacio inferido propio, al que no tenemos un acceso perceptivo. No sólo no me parece claro qué justificación podría haber para creer en la existencia de un espacio así, sino que no estoy seguro siquiera de que sea inteligible su idea.

Otra objeción es que la descripción causal de la percepción en la que se basa Russell parece exigir que los objetos físicos estén ubicados en un espacio perceptivo. Cuando se explica el que vea una mesa delante de mí en términos del paso de rayos de luz de la mesa a mi ojo, se supone que la mesa está allí donde yo la veo. Sin embargo, con frecuencia distinguimos entre el lugar en que un objeto físico parece estar y el lugar en el que realmente se encuentra, si

17. *The analysis of mind*, p. 250

bien los cálculos que nos llevan a hacer estas distinciones se basan también en la suposición de que otros objetos están donde parecen estar. Sólo gracias a que empezamos identificando la posición física de las cosas en torno a nosotros con las posiciones adscritas, mediante la observación, a algo del tipo de los *sensibilia* de Russell, nuestros métodos más complejos de localización de objetos más distantes pueden arrojar resultados verificables.

Todo lo cual no significa que volvamos de nuevo al realismo ingenuo. Incluso si descartamos la distinción de Russell entre espacio físico y perceptivo, aún podemos considerar a los objetos físicos como algo que posee sólo aquellas propiedades estructurales que los físicos les atribuyen. Ni siquiera nos impide considerar a los perceptos como exclusivos de sus perceptores. Si podemos desarrollar la concepción del sentido común del mundo físico como un sistema teórico con respecto a una base neutra de cualidades sensoriales, podemos permitir al sistema «asumir» los elementos de los que partió. El objeto físico se enfrenta a los perceptos de los que fue abstraído y se convierte en causalmente responsable de ellos. Las cualidades perceptivas relativamente constantes que se le atribuyen llegan a contrastarse con las fluctuantes impresiones que los diferentes observadores tienen de él, y de las impresiones atribuidas a los observadores. A un nivel aún más complejo podemos sustituir el objeto físico del sentido común por la estructura científica de la que supuestamente dependen los procesos causales de la percepción. Así, mediante una fusión de las teorías de Russell podamos quizá llegar a la verdad.

Aunque sus libros sobre cuestiones morales fueron extremadamente influyentes, Russell no estuvo muy interesado por la teoría moral. En su primera época se limitó a seguir a Moore adoptando una concepción realista del «bien», como término ético fundamental, y al considerar a las acciones correctas como aquellas que producen las mejores consecuencias. Su única contribución original fue su insistencia en que la voluntad libre, lejos de ser incongruente con el determinismo, en realidad lo exige. Posteriormente, en su libro *Human society in ethics and politics* («La sociedad humana: ética y política»), que fue publicado en 1954, adoptó una posición afín a la de Hume, diciendo en un pasaje que «una ocurrencia es "buena"

cuando satisface un deseo»,[18] y, en otro, que «los efectos conducentes a la aprobación son definidos como "buenos" y los conducentes a la desaprobación, como "malos"».[19] En política, su punto de vista fue principalmente utilitario, pero parece haber atribuido un valor independiente a la libertad y la justicia, y haberse sentido cada vez más receloso con respecto a los poderes del estado. En sus dos contribuciones más serias a la teoría política, los libros *Principles of social reconstruction* («Principios de reconstrucción social») y *Roads to freedom* («Caminos hacia la libertad»), que fueron publicados respectivamente en 1916 y 1918, defendió una forma de socialismo gremial, un sistema que proveía, entre otras cosas, el control de la industria por los trabajadores. Posteriormente, como hemos visto, se preocupó más por las cuestiones internacionales. Le agradaba ser comparado con Voltaire y, al igual que Voltaire, mostró gran ingenio, lucidez y pasión en sus ataques contra la superstición, la idiotez, la hipocresía y la injusticia. Sin embargo, como filósofo, fue muy superior a Voltaire.

## G. E. Moore

George Edward Moore nació en 1873 y murió en 1958. Hijo de un médico jubilado, fue educado en régimen de media pensión en el Dulwich College, y en 1892 entró en el Trinity College de Cambridge, para iniciarse en el estudio de las lenguas clásicas. Tras haber pasado por una «intensa etapa religiosa» entre los once y los trece años, posteriormente nunca halló buenas razones para creer en la existencia de Dios. Esperaba llegar a ser profesor de filología clásica, pero Russell, de quien se hizo amigo en el segundo año de estancia en Cambridge, le convenció de que se dedicara a la filosofía. Russell dijo de él que «durante algunos años personificó mi ideal del genio». En 1898 se le concedió una beca en calidad de *fellow* en el Trinity College, que ostentó hasta 1904. En 1903 publicó su primer libro, los *Principia Ethica*, que tuvo una profunda influencia en personas como Lytton Strachey, Clive Bell, Leonard Woolf y otros miembros del «círculo de Bloomsbury». Gracias a

18. *Human society in ethics and politics*, pp. 55.
19. *Ibid.*, p. 116.

sus recursos personales pudo proseguir su labor filosófica en Londres y Edimburgo, sin tener ningún cargo oficial, hasta 1911, año en que fue nombrado lector en la Universidad de Cambridge. En 1925 sucedió a James Ward como catedrático de filosofía en Cambridge y de nuevo volvió a ser *fellow* del Trinity College. Dirigió la cátedra hasta su jubilación, en 1939. Se casó en 1916 y tuvo dos hijos. Durante la guerra impartió clases en diversas Universidades de los Estados Unidos. Fue director de *Mind* de 1921 a 1947.

Aparte de los *Principia Ethica*, las únicas obras que Moore publicó durante su vida fueron un pequeño libro sobre ética, con el título de *Ethics* («Ética»), para la Home University Library, que apareció en 1912, una colección de artículos denominada *Philosophical studies* («Estudios filosóficos»), que fue publicada en 1922, y *Some main problems of philosophy* («Algunos problemas capitales de la filosofía») que, aunque no fue publicada hasta 1953, era, con algunas modificaciones textuales menores, una reproducción de dos series de conferencias leídas por Moore en el Morley College, una universidad laboral de Londres, en los años 1910 y 1911. Otra colección de artículos, denominada *Philosophical papers* («Escritos filosóficos»), estaba en período de revisión en el momento de su muerte, y fue publicada en 1959. Moore dejó a sus seguidores una serie de cuadernos, fechados entre 1913 y 1953, en los que formulaba breves reflexiones sobre una amplia gama de cuestiones filosóficas. Estas notas fueron editadas por Casimir Lewy y publicadas en 1962 con el título *The commonplace book of G. E. Moore*. Lewy también editó algunas de las notas de clase de Moore para los cursos impartidos entre los años académicos 1925-1926, 1928-1929 y 1933-1934, y las publicó en 1965 con el título *Lectures in philosophy* («Conferencias de filosofía»). Puede también encontrarse interesante material en la respuesta de Moore a sus críticos en el volumen titulado *The philosophy of G. E. Moore* («La filosofía de G. E. Moore»), que editó y publicó el doctor Schilpp en 1942.

Moore gozaba de una fuerte y atractiva personalidad e influyó en los filósofos de su época tanto por su enseñanza como por el número relativamente reducido de escritos publicados. Esta puede ser una de las razones por las que sus obras han tenido mucha más influencia en Inglaterra que en ningún otro lugar.

*«Principia Ethica»*

Las tesis principales de los *Principia Ethica* son que la tarea primordial de la ética consiste en estudiar las extensiones de las propiedades «lo bueno» y «lo malo»; que «lo bueno» es una cualidad no natural y no analizable; que los filósofos que han identificado lo bueno con el placer, o el progreso en la evolución, o cualquier otra propiedad natural, han incurrido en lo que Moore llama la «falacia naturalista»; que han cometido una falacia similar aquellos filósofos que han identificado lo bueno con alguna entidad metafísica, o que han intentado en general derivar la ética de la metafísica; que el egoísmo es irracional, pues no puede ser verdad que los intereses propios de cada persona sean lo único bueno; que una acción correcta es, por definición, la única entre todas las posibles acciones que en unas determinadas circunstancias hubiera tenido los mejores efectos; que como los efectos se extienden indefinidamente hacia el futuro no conocemos nunca qué acciones son correctas; que, sin embargo, existe la probabilidad de que actuemos correctamente cuando seguimos las normas de aceptación general; que el bien o el mal de un todo es orgánico, en el sentido de que no es necesariamente igual a la suma de lo bueno, lo malo o de sus partes; y que los mejores todos orgánicos, los bienes intrínsecos mayores, son el goce de los objetos bellos y el amor hacia nuestros amigos cuando sus cualidades mentales y físicas lo merecen.

Moore no ofrece prueba alguna de que éstos sean los mayores bienes, y, de hecho, la falta de prueba es un aspecto fundamental de su posición. Son verdades conocidas por intuición. Si alguien tiene una intuición diferente tal vez esté equivocado, pero no podrá demostrársele su error mientras no dé su brazo a torcer. Sin embargo, es posible demostrarle que ha confundido la proposición que cree intuir con una proposición diferente que rechazaría si se le mostrara tal confusión, y es posible también mostrarle que ha llegado a su intuición a través de la aceptación de alguna proposición falsa y que abandonaría la proposición que afirma intuir si se le persuadiera de que la otra proposición era falsa. Moore creía, por ejemplo, que lo dicho valdría para la mayoría de los filósofos que han afirmado que el placer es el único bien. En su opinión, todos ellos, con la notable excepción de Henry Sidgwick (1838-1900), habían

incurrido en la falacia naturalista de identificar lo bueno con el placer, y pensaba que una vez que se les hubiera hecho comprender la naturaleza de la falacia, pocos de ellos seguirían afirmando, al consultar con la intuición, que el placer era lo único bueno.

Pero ¿es realmente una falacia la falacia naturalista? Tal vez sea un error identificar lo bueno con el placer, pero ¿es cierto que cualquier intento por considerar lo bueno como algo diferente de una cualidad simple, no analizable, ha de ser un error? Al principio, Moore complicó la cuestión adoptando la poco habitual idea de que una definición «determina cuáles son las partes que componen invariablemente un determinado todo»[20] sin explicar a continuación en qué sentido una cualidad puede tener partes; pero su principal razón para afirmar que lo que quiere significarse con la palabra «bueno» no puede identificarse con lo que se quiere decir con cualquier otra expresión es que el resultado de toda identificación de este tipo resultaría o trivial o falsa. Así, observa Moore que un filósofo «afirmará que lo bueno es el placer, otro quizá que lo bueno es lo deseado»,[21] y entonces, si uno contradice al otro al sustituir su propia definición de lo bueno, lo que estaría diciendo es que el placer no es lo deseado: ¿y qué tiene que ver esto con la ética?, pregunta Moore. Moore no se da cuenta de que si cada una de las partes en conflicto sustituye su propia definición de lo bueno, dejará de haber desacuerdo, pues cada una de ellas dirá entonces que el placer no es lo deseado. Ello podría haberle hecho pensar que algo estaba mal en su argumentación, pero también pudo haberlo considerado como una prueba de lo confusos que eran estos filósofos. En cualquier caso se niega a aceptar que la disputa sea una disputa verbal sobre el significado de la palabra «bueno». Pues según él, los filósofos morales «están ansiosos por convencernos de que lo que llamamos bueno es aquello que realmente deberíamos hacer». Y cuán absurdo sería decir «"tienes que hacer esto", porque la mayoría de las personas utilizan una determinada palabra para denotar una conducta como esta».[22] Además, si la palabra «bueno» se cambiara, por ejemplo, por la de placer, entonces al decir que el placer es bueno, no estaríamos más que di-

20. *Principia Ethica*, p. 9.
21. *Ibid.*, p. 12.
22. *Ibidem.*

ciendo que el placer es el placer. Y con seguridad esta no es la intención de quien afirma que el placer es bueno.

Sorprendentemente, Moore no reparó entonces en el hecho de que este argumento podía aducirse contra cualquier definición. Uno de sus ejemplos favoritos de definición correcta es la proposición de que los hermanos son hijos de un mismo padre. Pero si la palabra «hermano» sustituye a hijo de un mismo padre, entonces al decir que los hermanos son hijos de un mismo padre no estamos más que diciendo que los hermanos son hermanos, y con seguridad no es ésta la información que tiene por objeto establecer la definición. Cuando se le hizo esta observación, Moore reconoció la dificultad, denominándola la *paradoja del análisis*. Que yo sepa no ha sido resuelta aún. La posición de Moore, según subraya su editor, Casimir Lewy, fue que «era esencial afirmar que ser hermano *es* ser hijo del mismo padre y que la proposición "Ser hermano es ser hijo del mismo padre" *no* es idéntica a la proposición "Ser hijo del mismo padre es ser hijo del mismo padre"».[23] Quizá lo que quiso decir al afirmar que éstas eran proposiciones diferentes es lo que Frege hubiera dado a entender al decir que las expresiones «hermano» e «hijo del mismo padre» tienen diferentes sentidos pero la misma referencia, si bien esto no equivale más que a una nueva formulación del problema. No explica en qué consiste una definición.

No estoy seguro de que pueda resolver la paradoja, pero hay dos aspectos que me parecen claros. El primero es que la proposición de que ser un hermano es ser hijo del mismo padre no es en sí una proposición sobre el significado de unas palabras inglesas. La prueba es que esta proposición podría expresarse igualmente bien en cualquier otra lengua, donde obviamente no se mencionarían palabras inglesas. Pero la segunda cuestión es que aun cuando la proposición no sea una proposición sobre palabras, es sólo la información verbal que incidentalmente proporciona lo que la salva de ser trivial. Decir que ser hermano es ser hijo del mismo padre no es *decir* nada sobre el uso de la palabra inglesa *brother* ('hermano') o cualquier otra palabra; pero lo que aprendemos con tal afirmación es un hecho sobre el uso correcto de la palabra inglesa *brother* o la palabra francesa *frère*, o la palabra correspondiente en cualquiera que sea el lenguaje en que sea expresada. La proposición *no* es lin-

23. G. E. Moore, *Essays in retrospect*, p. 302.

güística y lo que afirma *es* trivial, pero la clave para expresarla de una forma no trivial consiste en transmitir información lingüística.

El resultado de todo ello es que, por lo que atañe a la argumentación general sobre la definición, la falacia naturalista de Moore es un hallazgo ilusorio. Sin embargo, Moore aporta otro argumento específicamente relacionado con el intento de definir «bueno». El argumento según el cual —dice— «cualquiera que sea la definición ofrecida, siempre puede preguntarse acerca del complejo así definido, si es él mismo bueno, y la pregunta no carece de sentido».[24] Moore toma como ejemplo de definición plausible la sugerencia de que «bueno puede significar aquello que deseamos desear». Pero consideremos ahora que *A* es algo que creemos bueno. En tal caso, tiene sentido la pregunta: «¿es bueno desear desear *A*?». Pero evidentemente —prosigue Moore— esto no equivale a preguntar «¿deseamos desear desear desear *A*?».[25] Por consiguiente, la definición sugerida tiene que ser incorrecta, y podría utilizarse un argumento similar contra otras definiciones del mismo tipo.

Por otra parte, dicha prueba no tiene la misma fuerza contra los intentos de definir «bueno» en otros términos éticos. Supóngase, por ejemplo, que alguien define «bueno» como 'digno de ser deseado por sí mismo'. Entonces el hecho de que podamos preguntar si lo que es digno de ser deseado por sí mismo es bueno prueba sólo que podemos indagar si la definición es o no correcta. En el peor de los casos, volveremos a suscitar la paradoja del análisis. Lo cual sugiere que, si existe una «falacia naturalista», ésta consiste en definir «bueno» de una forma tal que no implique que lo que es bueno es algo que haya que buscar o hacer. Es decir, se trata de ignorar su aspecto normativo. Si esto es así, entonces el argumento de Moore no hace más que repetir el dicho de Hume de que el «debe» no es derivable del «es». Empieza con la premisa de que «bueno» es una palabra normativa y saca la conclusión válida de que debe ser erróneo darle un significado puramente descriptivo. Irónicamente, según esto, el propio Moore fue culpable de una extensión de la falacia naturalista cuando, al haberse convencido de que «bueno» no podía sustituirse por ninguna cualidad natural, infirió que se trataba de una cualidad no natural. Aparte de la oscuridad de la no-

24. *Principia Ethica*, p. 15.
25. *Ibid.*, p. 16.

ción de cualidad no natural, la conclusión correcta de su argumento debería haber sido que «bueno», al no ser un término descriptivo, no se puede sustituir por cualidad alguna.

Dicha conclusión es menos alarmante de lo que parece. Es congruente con el permitir que los términos éticos como «bueno» tengan un significado descriptivo en casos muy frecuentes en que se utilizan bajo la hipótesis de la mutua aceptación de algún código moral. En estos casos, lo que se afirma es que algún motivo, o acción, u otra situación de la que se predica el término está de acuerdo con el código, o con algún elemento de él. Sin embargo, Moore, como muestran sus ejemplos, se interesa por el caso en que no se parte de tal hipótesis, cuando el término ético se utiliza para establecer un estándar más que para medir el acuerdo con otro previamente establecido; en el cual un término como «bueno» no es descriptivo, sino sólo normativo: exhortativo o de elogio.

Donde Moore muestra mayor solidez es en el aspecto crítico. Expone impecablemente que la observación de Hume se extiende también a la metafísica, por cuanto no se pueden derivar afirmaciones normativas a partir de afirmaciones descriptivas, haciendo más fantasiosas las afirmaciones descriptivas, o haciéndolas pasar por ultramundanas; y afirma convincentemente contra Kant que si la buena voluntad fuera realmente lo único bueno en sí, no debería importarle, como le importa, el que quienes muestran esta buena voluntad sean o no recompensados con la felicidad. Moore resulta también convincente cuando afirma que una vez libres del error psicológico de suponer que sólo puede desearse el placer, casi nadie desearía mantener que el placer es lo único bueno. Sin embargo, es injusto con Mill cuando considera que toda su argumentación está viciada por el simple error de utilizar mal la palabra «deseable», entendiendo que quiso decir 'capaz de ser deseado' en vez de 'digno de ser deseado'. Posiblemente Mill no cometió este error pero, aunque lo hubiese hecho, no se vería viciada su argumentación. Si «debe» implica «puede», y sólo pudiera desearse el placer, de ahí se seguiría que sólo debería desearse el placer. Lo que no se seguiría de ahí es que todas las formas de placer fuesen igualmente deseables. Aun sería posible establecer una jerarquía de placeres, que es lo que, de hecho, hace Mill, lo cual habitualmente le acarrea la acusación de incongruencia. Pero no hay nada incongruente en su argumentación; sólo los placeres pueden y por tanto deben ser deseados; algunas

formas de placer son moralmente superiores a otras; por ello hay que perseguirlas preferentemente. Todo lo que se necesita es un criterio de inferioridad, y Mill nos lo da. El placer *A* es superior al placer *B* si es preferido por la mayoría de quienes los han comparado. Aparte de la falsedad de la premisa, el único error de Mill fue el dar a entender en ocasiones que consideraba que el placer no era una condición necesaria sino tan sólo condición suficiente de lo bueno.

El ataque de Moore al egoísmo es válido a partir de sus propias premisas. Si lo bueno fuera una cualidad y la acción correcta aquella que en unas circunstancias determinadas produjera la mayor cantidad posible de tal cualidad, cualquier expresión como «mi bien» o «tu bien» sería irrelevante. Sería nuestro deber común dar lugar a la mayor cantidad de bien posible, sin importar a quién había de aprovechar. Por otra parte, si hablar de lo bueno se considera como una declaración de principios, y las acciones correctas como aquellas que ponen en obra estos principios, no hay razón por la cual no debamos favorecer el principio de que cada persona debe perseguir sus propios intereses. Podríamos considerarlo moralmente inferior al principio de prestar al menos una cierta atención al interés general, pero no se discute este punto, sino la cuestión de si el egoísmo es incoherente.

En el aspecto positivo, Moore contempla con más ligereza de la debida su propia conclusión de que nunca podemos saber qué acciones son correctas. Cabía esperar que hubiera afirmado que debemos realizar aquella acción que, entre todas las alternativas posibles, tuviera probablemente las mejores consecuencias para un futuro previsible, o algo así, pero sorprendentemente no lo hizo. Se limita a afirmar que probablemente no nos equivocaremos mucho si cumplimos las normas aceptadas. Argumento, desde luego, muy débil. Considérese el caso del asesinato. Moore concede que «sólo puede probarse la inconveniencia del asesinato para la generalidad de los seres humanos, dando por supuesto que la mayoría de la especie humana con toda certeza seguirá existiendo».[26] Si «la existencia de la vida humana fuera un mal en su conjunto», y se pudiera persuadir a los hombres de que lo reconocieran así, haríamos bien en asesinarlos. Pero como no van a reconocerlo aun en el caso de que fuera

26. *Ibid.*, p. 156.

verdadero, se resistirían a que les asesinaran, lo cual produciría una atmósfera de agitación en la que difícilmente se conseguiría el logro de los fines supremos, por ejemplo el goce de la belleza. De esta forma, Moore concluye diciendo que «aparte de los males inmediatos que generalmente produce un asesinato», por ejemplo, el dolor causado a los amigos de la víctima, si no la pérdida de la propia víctima, «el hecho de que, si fuera una práctica común, el sentimiento de inseguridad así creado absorbería mucho tiempo que podría ser dedicado a fines mejores, es quizá la razón más concluyente contra él».[27] Pero aparte de lo caprichoso de este argumento, lo más que puede probar es que la práctica generalizada del asesinato es improbable que dé los mejores resultados. No tiene nada que decir contra el crimen excepcional y no descubierto, cometido en propio beneficio del criminal, contra una víctima que, por desaparecer del mundo de los vivos, no dejará ningún vacío digno de consideración. Según esta tesis, la única falta de Raskolnikov en *Crimen y castigo*, de Dostoyevski, es que su conciencia era irracional. La cuestión es discutible, pero debiera haber sido discutida.

En general, las reglas de conducta de Moore no prestan atención a la posición especial del agente. No contemplan la faceta de nuestro pensamiento moral que, por ejemplo, subraya Bradley en el capítulo «My station and its duties» («Mi situación y sus deberes») de sus *Ethical studies* («Estudios éticos»). Cuando examino mis propias acciones, hallo que de hecho no creo que deba producir la mayor cantidad de bien posible, sin importar a quién. Siento que tengo especiales responsabilidades para con mi familia, mis amigos, mis colegas, mis alumnos, mis acreedores, para con aquellos que me han hecho favores, a quienes he hecho promesas, e incluso para con las autoridades locales y el gobierno; y, nuevamente, que tengo especiales lealtades tanto hacia personas como a organizaciones: y considero justo respetar dichas obligaciones y cumplir tales lealtades, incluso en detrimento de algún bien superior que pueda estar haciendo a personas con las que no tengo los mismos vínculos. Pienso que tal vez un utilitarista pudiera elaborar un esquema en el que estas obligaciones y lealtades tuvieran su peso propio, pero dudo de que pudiera ser totalmente congruente con sus principios, y ciertamente Moore no se lo propone.

27. *Ibid.*, pp. 156-157.

Y no sólo esto, sino que la idea de que actúo, o debiera actuar, sólo con vistas a maximizar las ocasiones en que sea dado disfrutar de la belleza —definida, dicho sea de paso, de forma circular como aquello cuya contemplación es buena en sí—,[28] o apreciar las buenas cualidades de los demás, parece extraordinariamente lejana a los hechos. No puedo dar una lista de todos los tipos de acción que considero correctos pero, aparte de cumplir nuestras obligaciones, incluirían cosas tales como aliviar las necesidades materiales de las personas, defender las libertades civiles, denunciar las supersticiones maliciosas, ayudar a salvar a las víctimas de la persecución política; conservar los cuadros de la Tate Gallery se incluiría en la lista, si bien no en el más alto lugar.

No es una objeción definitiva a Moore que la suya sea una moralidad de la clase ociosa. Sin duda, todos deberíamos actuar en orden a producir cambios sociales que hicieran posible que todos tuvieran una visión tan elevada. Más dura es la objeción de que se trata de la moralidad de una clase ociosa de altaneros. Entre los bienes supremos no se incluye ningún placer físico. La lascivia es considerada como uno de los males mayores, lo cual implica que es mejor contemplar las perfecciones de nuestra pareja que disfrutar de la posesión de su cuerpo. Russell dijo que mientras que él y sus amigos «habían creído en el progreso ordenado por medio de la política y la libre discusión», Moore y sus admiradores «aspiraban más bien a una vida de retiro entre finas sombras y hermosos sentimientos, y concebían el bien como algo consistente en la mutua admiración apasionada de los miembros de la élite».[29] Pero añade que, injustamente, se atribuyó esta doctrina a Moore. A la vista de la sinceridad de Moore y de su nobleza de carácter deseo que la injusticia haya sido mayor de lo que realmente fue.

### *Moore y Prichard*

Resulta interesante contrastar las ideas éticas de Moore con las de Arthur Prichard, el miembro más dotado de la escuela filosófica que se inspira principalmente en J. Cook Wilson, la figura domi-

28. *Principia Ethica*, p. 201.
29. *The autobiography of Bertrand Russell*, I, p. 64.

nante de Oxford en el período de entreguerras. Prichard, hijo de un procurador londinense, nació en 1871 y murió en 1947; se educó en Clifton y en el New College de Oxford, al cual accedió con una beca para estudiar matemáticas en 1890. Tras haber conseguido la más alta puntuación en los cursos de matemáticas, pasó a estudiar filosofía e historia antigua y en 1894 se graduó con premio extraordinario en *Literæ Humaniores*. Tras unos meses de trabajo con un procurador, volvió a Oxford como *fellow* del Hertford College, y en 1898 pasó al Trinity College. Se casó al año siguiente y tuvo dos hijos y una hija; su mujer llegó a ser concejal de la ciudad de Oxford. Como *fellow* tutor del Trinity, se dedicó tan intensamente a la enseñanza, que a los veinticuatro años su salud se resintió y tuvo que dejar su trabajo. Tres años después fue nombrado para la cátedra de filosofía moral en Oxford, que ocupó hasta su jubilación en 1937. Fue un personaje terco y pugnaz en la discusión filosófica, si bien se dice de él que fue simpático en su vida privada.

Al igual que su mentor, Cook Wilson, Prichard fue reacio a publicar sus ideas. El único libro que publicó durante su vida fue *Kant's theory of knowledge* («La teoría del conocimiento de Kant»), que apareció en 1909. Durante el período en que ocupó la cátedra hizo algunos intentos para escribir un libro sobre filosofía moral, pero no llegó a concluirlo antes de su muerte. Una gran parte de él fue editada, junto con dos importantes artículos y diversos ensayos y fragmentos inéditos, por el rector de Oriel, sir David Ross, pensador aristotélico pero también filósofo moral del temple de Prichard, y publicada en 1949 con el título de *Moral obligation* («La obligación moral»).

El libro de Prichard, *La teoría del conocimiento de Kant*, es principalmente un ataque a Kant por el hecho de tener una teoría del conocimiento. Al igual que Cook Wilson, Prichard sostuvo la tesis de que el conocimiento es garantía de sí mismo. Si alguien conoce que algo sucede, no surge duda alguna; uno puede dudar sobre si alguna de sus creencias es verdadera, en cuyo caso, *ex hypothesi*, dicha creencia no es un conocimiento. Tampoco es correcto preguntarnos cómo conocemos cualquier cosa. Tras identificar la proposición en cuestión, uno aprehende directamente su verdad.

Me parece que esta concepción del conocimiento, que puede ser rastreada hasta Platón, es radicalmente errónea. Excepto en los raros casos en que la verdad de alguna proposición es una condición lógica

del hecho que creamos en ella, como en la suposición de nuestra propia existencia, y quizá también aquellos en que el carácter de una experiencia que uno tiene, como una sensación de intenso dolor o el contenido de un sueño diurno, es tal que podemos excluir cualquier duda sobre su ocurrencia, el hecho de que alguien esté convencido de que algo es así nunca es lógicamente suficiente para suponer que este algo sea realmente así. No existe estado mental alguno que, en razón de su naturaleza, sirva como garantía de la verdad. Si erróneamente se ha considerado que un pensamiento está en tal situación, es en razón del hecho puramente lingüístico de que no podemos hablar correctamente de conocer lo que no es verdadero. Puede suceder que uno tenga que renunciar a considerar algo como conocido, porque la proposición cuya verdad creíamos conocer ha resultado ser falsa, pero lo que se sigue de esto es que hemos utilizado la palabra «conocer» en un caso en el que una de las condiciones para su aplicación no se satisface, y no que nos hayamos equivocado acerca de nuestro estado mental. Si una creencia verdadera totalmente fiable está lejos de ser conocimiento no es porque haya alguna diferencia en el aspecto mental, sino porque los fundamentos para creer en ella no satisfacen unos requisitos mínimos. Analizar la diversa naturaleza de los fundamentos, y establecer con precisión estos requisitos mínimos, exige plena dedicación a la teoría del conocimiento.

Lo que no equivale a decir que toda proposición necesite de una interminable serie de pruebas. En alguna etapa de la investigación empírica llegamos a registros de experiencia de los cuales no damos razón. Al proseguir un argumento deductivo, sólo hay que procurar que un paso se siga del anterior. Pero en el segundo caso, y quizás incluso en el primero, no podemos descartar la posibilidad del error. Nuestras precauciones deben tener un límite, cosa que podemos aceptar sin caer en el error de pensar que existe alguna facultad cognitiva especial que tenga la propiedad mágica de ser infalible.

Prichard fue realista en un sentido en que ni Kant ni Hegel lo fueron. Creía que el carácter y la existencia de lo que es conocido eran independientes del conocimiento que de ello tenemos. Al mismo tiempo estaba convencido, principalmente por el argumento de Berkeley, de que los datos de los sentidos no existen independientemente de nuestra percepción de ellos. Esto los descalificaba como objetos de conocimiento y, como pensaba que el conocimiento debía ser di-

recto, llegó a la conclusión de que la percepción no era una fuente de conocimiento. En su opinión, estábamos realmente bajo la impresión de que con frecuencia veíamos objetos físicos que existían independientemente de nuestra percepción de ellos, lo cual era una ilusión. Lo que sucedía realmente, según él, era que constantemente confundíamos a los colores con los cuerpos. Si no cayó en el escepticismo fue porque pensaba que la creencia razonable en la existencia de los cuerpos podía basarse en un cierto argumento causal, aunque nunca llegó a desarrollarlo. No explicó incluso cómo llegábamos a la idea de los cuerpos, aunque explicarlo hubiera sido un problema para él, dada su tesis de que nunca observamos ejemplo alguno de un cuerpo, y de que llegamos a familiarizarnos con los universales sólo conociendo casos de universales.

Las principales características de la filosofía moral de Prichard están incluidas en un importante artículo suyo titulado «Does moral philosophy rest on a mistake?» («¿Se basa la filosofía moral en un error?»), que apareció en *Mind* en 1912. El error que atribuía a los filósofos morales era similar al que atribuía a los que buscaban una teoría del conocimiento. Consistía en el intento de responder a una pregunta impropia. Al igual que, en opinión de Prichard, era ilegítimo buscar un estado de conocimiento, tampoco podía plantearse la posibilidad de un estado de obligación moral. Si uno se ponía en una situación determinada y reflexionaba en sus detalles más relevantes, uno cobraba conciencia de que era su deber actuar de tal y tal forma, y esto era todo. Generalizando a partir de estas ocasiones, uno podría llegar a principios morales que serían válidos en la mayoría de los casos, pero el conocimiento de nuestros deberes particulares venía primero. En una situación en la que dos principios de este tipo entraban en conflicto, uno podía conocer cuál de ellos debía seguir. Podría formularse la objeción de que no todos tendrían la misma opinión del caso en cuestión, ni tan sólo de sus propios deberes en general, a lo que Prichard respondía simplemente que no todos habían alcanzado el mismo grado de lucidez moral.

Si un acto es nuestro deber y conocemos que lo es, no se plantea la cuestión de si uno está justificado para hacerlo. Platón, el obispo Butler y otros filósofos morales han tenido grandes dificultades intentando mostrar que hacer el bien va en nuestro propio interés, pero sus esfuerzos están mal dirigidos. Primero, no es cierto que el

actuar bien vaya siempre en interés propio, si ello significa que las consecuencias del acto nos harán más felices que las de otros actos que pudiéramos haber realizado en su lugar; y, segundo, si ello fuera cierto, estaría de más, pues la única justificación para hacer un bien es que sea realmente un bien. Podría tener alguna utilidad intentar mostrar que actuar correctamente va siempre en interés de uno mismo, si los hombres estuvieran hechos de tal modo que la contemplación de su propio interés fuese el único móvil de la acción, pero no es éste el caso.

Tanto en su artículo como en otros escritos suyos sobre la obligación moral, Prichard siente especialmente la necesidad de distinguir la rectitud del acto de la bondad intrínseca que pueda tener, como de la bondad de sus consecuencias. Así, mientras que está de acuerdo con Moore en que bueno es indefinible, no coloca a bueno en primer lugar. Piensa que un acto puede adquirir una bondad intrínseca, sólo a través del motivo por el cual se ha realizado, ya sea este motivo un sentido del deber o la expresión de alguna virtud como la generosidad o el valor. Pero un acto no es correcto por estar impulsado por un sentido del deber: si el sentido del deber está justificado, el acto debe ser correcto independientemente. Al igual que con otros motivos virtuosos, denominados deseos, Prichard afirma, primero, que una obligación moral es siempre la obligación de llevar a cabo alguna actividad, que el estar impulsado por un deseo no lo es, y, segundo, que no tenemos control de nuestros deseos.

Este último argumento, que se basa en la conocida máxima de que «deber» implica «poder», parece dudoso. El supuesto es que somos libres de actuar por los motivos con que contamos, pero no libres para otorgarnos motivos nosotros mismos. No puedo hallar una base *a priori* para establecer esta distinción, ni me parece empíricamente justificada. Si se nos niega la libertad para tener deseos sobre la base de que existen explicaciones causales para tenerlos, también pueden haber explicaciones causales para que elijamos si los llevamos a cabo o no. El propio Prichard tiende a apelar a nuestra forma de pensar habitual, y de hecho cuando formulamos juicios morales estamos igualmente dispuestos a alabar o elogiar a las personas por los motivos de sus actos. Por ejemplo, no nos parece raro decir que las personas deben ser generosas, y no consideramos que dicho mandato esté limitado a aquellos que tienen la buena suerte de estar dotados de sentimientos generosos.

El principal argumento de Prichard contra el hacer depender la rectitud de un acto de la bondad de sus consecuencias es que parte de la insostenible proposición de que lo que es bueno debe existir. El motivo por el cual afirma que esta proposición es insostenible es que podría ocurrir perfectamente, por ejemplo, que en el caso de que no se hiciera la acción correcta, no se pensara que iban a seguirse buenas consecuencias, en cuyo caso no podríamos formarnos idea alguna de ellas. Según sus propias palabras, «no podemos pensar o afirmar de algo que pensamos que no existe, que debería existir, de igual modo que no podemos tampoco pensar o afirmar algo sobre ello. De lo que pensamos que no existe no podemos pensar ni afirmar nada en absoluto».[30] Por paridad del razonamiento, un acto que consideramos que no debemos realizar, no podemos considerarlo correcto. Prichard admite implícitamente esto cuando afirma en otro contexto que «no existen características tales de una acción como su deber ser o su no deber ser».[31] En consecuencia considera la propiedad de «estar moralmente obligado» como primitiva y la adscribe a personas reales.

Incluso así, se basa en algo que es con toda seguridad un mal argumento. No es cierto que no podamos adscribir coherentemente la posesión real de propiedades a algo cuya existencia negamos, aunque perfectamente podemos decir de cosas no existentes que si existieran deberían tener tales y tales características. Pero la conclusión obvia, en el presente caso, es que no estamos obligados a considerar «el ser algo que debe existir» como una propiedad. No hay razón, frente a ello, por la que no debamos decir de acontecimientos puramente hipotéticos que hubieran sido mejores que otros acontecimientos que ocurrieron realmente, pero si se hace la excepción de tales condicionales, y si un sujeto real insistiera en ello, podríamos satisfacer fácilmente la exigencia diciendo que el mundo sería un lugar mejor si mostrara tales y tales características en lugar de las que tiene en realidad.

Un argumento mucho mejor, en el que Prichard pone mucho menos énfasis, es que en muchos casos parece, al menos a primera vista, que la razón por la que algo debe ser hecho radica en el pasado real más que en un hipotético futuro. Debo cumplir este compro-

30. *Moral obligation*, p. 93.
31. *Ibid.*, p. 37.

miso porque lo he prometido; debes devolver el dinero porque lo has tomado prestado; el preso debe ser liberado porque no cometió el crimen. Este argumento no es necesariamente fatal para los utilitaristas. Éstos pueden contestar que estos deberes no se siguen independientemente de las consecuencias de su cumplimiento, y que la razón por la cual guardar la promesa, liberar a las personas inocentes y otras cosas semejantes se consideran correctas es que generalmente producen mejores consecuencias. No obstante, sospecho que esta respuesta no se considerará válida para cada caso particular.

Una cuestión que preocupó a Prichard fue si estamos obligados a actuar de acuerdo con las circunstancias del caso, tal y como éstas son en realidad, o sólo tal y como pensamos que son. Prichard opta por la segunda alternativa, por el hecho de que si la contraria fuera cierta nunca podríamos conocer cuáles son nuestros deberes. La incertidumbre debe mantenerse, porque será la única forma de que entendamos nuestro deber como el de producir un cierto cambio, y fuera lo que fuera lo que conociésemos, nunca podríamos, según Prichard, conocer la verdad de ninguna proposición causal sobre el futuro. La consecuencia de todo ello es no sólo que uno nunca sabe lo que puede hacer, sino también que cuando uno inicia una acción no sabe qué está haciendo. Sólo posteriormente constatamos qué es lo que hemos hecho. Sin embargo, podemos proponernos hacer algo, considerando probable que nuestra voluntad tendrá tales y tales efectos; en esto consiste nuestro deber, con la adición de que debemos empezar por considerar las circunstancias lo mejor que podamos.

Vale la pena subrayar que desde el punto de vista del agente este es un problema irreal. Uno no puede decirle: «Actúa de acuerdo con las circunstancias tal y como éstas son en realidad, y no como creas que son». ¿Cómo podría obedecer tal instrucción, excepto actuando de una forma aleatoria en la esperanza de que satisfaga las circunstancias? Si ha de actuar racionalmente, debe actuar de acuerdo con sus creencias. La posición es bastante diferente, sin embargo, cuando la cuestión se plantea retrospectivamente. Entonces, incluso si no estamos en desacuerdo con el agente por motivos morales, el hecho de que se haya equivocado en su visión de las circunstancias puede llevarnos a la conclusión de que su acción fue mala. Tampoco sirve aducir que no pudo haber conocido, sin posibilidad de error, qué acción era la correcta. El principio de que

«deber» implica «poder» puede ser aceptable, en tanto en cuanto no se nos pueda considerar obligados a hacer lo que no está dentro de nuestras posibilidades, sobre todo si la palabra «conocer» se construye tan estrechamente que nuestra capacidad para producir algún cambio en el futuro ha de ser considerada como algo incognoscible.

A pesar de los defectos de su razonamiento, en cierto sentido el enfoque de la filosofía moral de Prichard es preferible al de Moore. Podría haberse pedido a Moore que nos diera algo más a título de guía, pues al fin y al cabo es un utilitarista, mientras que Prichard nos deja con la intuición de nuestros deberes; pero la tesis de Moore de que debe realizarse la acción cuyas consecuencias *totales* sean mejores que las de todas sus posibles alternativas es algo que no sabemos si somos capaces de hacer, y también deja a nuestra intuición que decida qué es intrínsecamente bueno. Ambos concuerdan en que los juicios morales son objetivos en el sentido de que la proposición de que cierta acción es correcta, o cierta situación, buena, no puede ser analizada en términos de los sentimientos u opiniones de las personas sobre la acción o la situación en cuestión; pero mientras que Prichard considera esto obvio, Moore, en su breve *Ética*, aduce el mal argumento de que cualquier análisis subjetivo supondría que la misma acción podría ser a la vez correcta o incorrecta, o la misma situación buena o mala. El argumento es falaz porque no mantiene el subjetivismo hasta el final. Es cierto que una y la misma acción puede ser aprobada por una persona y no aprobada por otra, pero esto no equivale a decir, desde un punto de vista subjetivista, que la misma acción pueda ser correcta e incorrecta. Supone más bien que no podemos caracterizar a una acción como correcta o incorrecta, excepto en relación a la persona o personas por las cuales se valora. Donde Prichard toma la delantera es en su más seria preocupación por los detalles de la obligación, y en cuestiones como la relación entre un acto y un motivo. Moore, sobre todo en los *Principia Ethica*, da la impresión de estar menos interesado en la teoría de la conducta y más preocupado por la definición de su refinada utopía.

*La refutación del idealismo*

En la autobiografía con la que contribuyó al volumen titulado *The philosophy of G. E. Moore* («La filosofía de G. E. Moore»), este autor confesó que de todos sus maestros de Cambridge McTaggart fue quien ejerció la mayor influencia sobre él. Así, en su primer artículo publicado, contribución a un simposio sobre el tiempo, que apareció en la revista *Mind* en 1897, escribía aún que lo temporal es una realidad inferior a lo eterno, y en un artículo sobre la libertad, que fue publicado en *Mind* en 1898, llegó a decir que «los argumentos por los que el señor Bradley parece demostrar la irrealidad del tiempo me parecen perfectamente concluyentes». Sin embargo, al año siguiente, se había convertido a una forma extrema de realismo platónico. En «La naturaleza del juicio», otro artículo aparecido en *Mind,* afirmaba no simplemente que los conceptos eran objetivamente reales, sino que ellos y las proposiciones que llegaban a formar eran lo único real. Su principal argumento para esta extraordinaria conclusión era que el concepto de existencia está subordinado al de verdad, que consiste en una relación entre conceptos. Entonces, como no puede ser que un objeto satisfaga un concepto a menos que sea verdadera la proposición de que este objeto existe, la propia satisfacción de un concepto se convierte en una cuestión de relación entre conceptos. De esta forma, decir que esto es un trozo de papel es decir que los conceptos que se combinan para formar el concepto de «un trozo de papel» se combinan también de una determinada manera con los conceptos «esto», «ahora» y «existencia». Lo que tiene que ser la combinación para que la proposición sea verdadera es algo que ya no pueda definirse más. Es inmediatamente reconocible, como el rojo o el número dos. Vemos ahora como Russell llegó a decir, en su primera etapa, que las proposiciones son verdaderas o falsas, al igual que las rosas son blancas o rojas. Por absurda que sea esta doctrina, el error al que lleva es el mismo que el que ha llevado a muchos filósofos a adoptar la teoría de la verdad como coherencia. El fallo está en ver que el proceso de verificación debe consistir, en algún punto, no sólo en formular el juicio de que algún objeto existe, que tiene un lugar entre otros juicios en lucha por su supervivencia, sino en un hecho real de experiencia. Descubrir que un predicado es satisfecho no es descubrir que

dos conceptos tienen coherencia, sino relacionar un concepto con algo que contrastamos que es. La experiencia no se convierte en juicio por su propia necesidad de ser conceptualizada.

Este artículo de Moore marca su abandono del idealismo, pero, con excepción de una ligera referencia a Bradley, no contiene ataque alguno contra él. Su famoso rechazo oficial de Bradley figura en un artículo titulado «La refutación del idealismo», que apareció en *Mind* en 1903. En él, Moore considera que lo que él llama «idealismo moderno» afirma que la realidad es espiritual, y la interpreta quizás injustamente, diciendo que lo que consideramos objetos inanimados son de hecho animados. Moore no se cree capaz de desmentir esta proposición, sino que cree poder mostrar que sus defensores no tienen buenas razones para aceptarla. Porque piensa que su aceptación se basa en la creencia en una proposición que, en su opinión, puede ser desmentida.

La proposición es *esse est percipi* —ser es ser percibido—, donde «ser percibido» se interpreta en el amplio sentido de 'ser experimentado'. Moore dedica un cierto tiempo a discutir qué pueden entender por ella los defensores de esta proposición, y decide que no pueden considerarla como una proposición sobre el significado de las palabras. Lo que deben querer decir es que *esse* y *percipi* son lógicamente independientes, pero que están conectados necesariamente. Una vez más, Moore no dice que puede desmentir esta proposición, pero cree que sus adversarios la aceptan sólo porque la confunden con la proposición de que *esse* y *percipi* están lógicamente conectados; y esta es la proposición que se propone refutar. Su refutación consiste en establecer una distinción entre un objeto y nuestra conciencia de él. Si tengo una sensación de color azul, mi conciencia y el color deben ser cosas diferentes, pues el elemento de conciencia está presente también en otros casos, tales como mi sensación de dolor, mientras que el azul no. Por consiguiente, afirma Moore, «si alguien nos dice que la existencia del azul es al mismo tiempo la existencia de la sensación de azul, comete un error y un error autocontradictorio, pues afirma *o bien* que el azul es lo mismo que el azul junto con la conciencia, *o bien* que es lo mismo que la conciencia sola».[32]

Dicho argumento no es bueno. «Valsar» no es lo mismo que

32. «The refutation of idealism», en *Philosophical studies*, p. 18.

bailar, pues el tango también es un baile, pero de ahí no se sigue que uno pueda «valsar» sin bailar el vals. De igual modo, nada muestra en el razonamiento de Moore que los *sense-data* azul y verde, como él los llamaría, puedan existir independientemente de su sensación. Además, confunde la finalidad del idealismo de Berkeley. Berkeley no estableció una conexión general entre «ser» y «ser percibido» sino una conexión específica, que consideró analítica, entre «ser una cualidad sensible» y «ser percibido». Si uno desea refutar a Berkeley, tiene que desmentir su suposición de que los objetos físicos del sentido común estén compuestos de cualidades sensibles.

Moore tiene más éxito en su ataque a uno de los principales temas del idealismo hegeliano, la proposición de que todas las relaciones son internas a sus términos o, en otras palabras, de que toda relación en la que un objeto se halle con cualquier otro objeto es necesaria para ser el objeto que es, proposición de la que, a la vista del hecho de que cualesquiera dos objetos están relacionados de algún modo, se seguirá que el mundo es una red de conexiones necesarias. Moore sugiere que los idealistas pueden haber alcanzado esta absurda conclusión a través del error en distinguir una proposición necesariamente verdadera de una generalmente falsa. La proposición necesariamente verdadera es que la posesión por un objeto *A* de una propiedad relacional *P* supone lógicamente que en el caso de cualquier objeto *X*, si *X* no tiene *P*, *X* no es idéntico a *A*. La proposición generalmente falsa, con la que se confunde la anterior, es que si *A* tiene *P*, entonces en el caso de cualquier objeto *X* la proposición de que *X* no tiene *P* supone que *X* no es idéntico a *A*. Para ilustrar esta confusión, Moore presenta como ejemplo las proposiciones «Todos los libros de esta estantería son azules», «Mi ejemplar de *Los principios de la matemática* es un libro de esta estantería», y «Mi ejemplar de *Los principios de la matemática* es azul». Entonces es necesariamente verdadero que «Todos los libros de esta estantería son azules» supone lógicamente que «Si mi ejemplar de *Los principios de la matemática* es un libro de esta estantería, mi ejemplar de *Los principios de la matemática* es azul». Por otra parte, la proposición de que «Si todos los libros de esta estantería son azules», entonces «Mi ejemplar de *Los principios de la matemática* es un libro de esta estantería» supone que «Mi ejemplar de *Los principios de la matemática* es azul» es falsa si su antecedente es verdadero;

pues la consecuencia afirmada en el consecuente evidentemente no se mantiene por sí misma.[33]

El argumento de Moore es sólido, y parece probable que los idealistas a los que critica con él fueran culpables de la confusión que les atribuye. No obstante, el problema es más complejo de lo que aparenta, aunque sólo sea porque parece pasar por alto el hecho de que no existe una única respuesta definitiva a la pregunta de si la posesión de una tal propiedad es necesaria para la identidad de un determinado objeto. Depende, entre otras cosas, de la forma en que se describa al objeto. Por ejemplo, no podemos afirmar consistentemente que la sola y única persona que escribió *Hamlet* no escribió *Hamlet*, pero de ahí no se sigue que el escribir *Hamlet* sea algo necesario para la identidad de Shakespeare. La proposición de que Shakespeare escribió *Hamlet* es manifiestamente contingente. Sin duda su negación es falsa, pero no autocontradictoria.

El hecho es que ninguna propiedad es interna a un individuo, si el hecho de que lo sea implica que no podemos hallar forma alguna de referirnos al individuo que sea lógicamente coherente con la negación de su propiedad. Moore nos ofrece como ejemplo de una relación interna la propiedad que posee un retazo coloreado, mitad rojo y mitad amarillo, de contener al parche rojo como parte. Afirma que si no contuviera esta parte, sería necesariamente un todo diferente.[34] Pero obviamente esto no es más que un resultado de la forma que hemos elegido para describir el todo en cuestión. No hubiera sido así si inicialmente hubiera descrito el retazo como una porción de tela que ocupa tal y tal porción espacial, o como la superficie de tal y tal objeto, o de cualquier otra forma en que pudiera haberse identificado igualmente.

De hecho, hay que admitir que hay una diferencia entre los casos en que alguien formula una afirmación falsa, o mantiene una hipótesis contrafáctica sobre algún particular al que podamos entender que se refiere, y aquellos en que sus descripciones son tan poco características que podría pensarse que la referencia no se aguanta. La cuestión es si hay establecidos unos principios de individuación, por medio de los cuales podamos discriminar tales casos, y no creo que existan. Mucho depende del contexto de la expresión del ha-

33. «External relations», en *Philosophical studies*, p. 301.
34. *Ibid.*, pp. 287-288.

blante, de las creencias que tiene actualmente, e incluso de su posición en el tiempo en relación a su objetivo referencial. Por ejemplo, viviendo en el momento en que vivo y conociendo lo que conozco, me inclinaría a decir que cualquiera que hablase acerca de un filósofo aún no nacido no estaría necesariamente haciendo referencia a Moore; para un historiador que escriba varios siglos después no se puede decir que haya perdido la referencia si ofrece una descripción razonablemente precisa de la vida y obras de Moore, pero cometió el error de situarlo en el siglo XXI. Sin duda para hacer una referencia precisa es necesario un cierto conocimiento de la historia real del objeto, pero no creo que la adscripción a él de determinada propiedad o incluso de cualquier disyunción de propiedades pueda considerarse como esencial.[35]

## *La defensa del sentido común*

Desde el momento en que pronunció la conferencia que publicó más tarde con el título de *Algunos problemas capitales de la filosofía*, los principales intereses filosóficos de Moore fueron la defensa de lo que llamó la visión del mundo del sentido común, y el análisis de las proposiciones en ella incluidas. Al defender la visión del mundo del sentido común, Moore no se comprometió a suscribir toda creencia que pudiera sustentar la mayoría de sus conciudadanos. Por ejemplo, nunca pensó que había una buena razón para creer en la existencia de una deidad o de una vida después de la muerte. Se interesó por defender tres proposiciones muy generales, que consideró que todo el mundo daba por supuestas, junto con un número considerable de proposiciones particulares que se seguía de aquéllas.

La primera de estas creencias generales era «que en el universo existe un enorme número de objetos materiales».[36] Moore no ofreció una definición positiva de objeto material, pero adujo como ejemplos los cuerpos humanos, los animales, las plantas, las montañas, los granos de arena, los minerales, las gotas de agua, los artículos manufacturados, tales como las piezas de mobiliario y las máquinas,

35. Cf. mi discusión del uso de los nombres propios y el esencialismo en el capítulo 9, *infra*, pp. 301-306.

36. *Some main problems of philosophy*, p. 2.

la tierra, el sol y las estrellas. Todas estas cosas se suponían localizadas en un único espacio y tiempo.

La segunda creencia era que los hombres, y quizás algunos animales, tienen mente, lo que quiere decir que realizan lo que él denomina actos de conciencia. Una vez más, no intenta definir los actos de conciencia sino que aporta ejemplos, como oír, ver, recordar, sentir, pensar y soñar. Moore atribuye al sentido común la creencia de que estos actos están ubicados no sólo en el tiempo, sino también en el espacio, siendo su posición espacial la de los cuerpos de los seres que las realizan. Opina que estos actos se consideran unidos a los cuerpos, en el sentido de ser causalmente dependientes de ellos. Los objetos materiales figuran entre las cosas hacia las cuales se dirigen los actos de conciencia, pero en la gran mayoría de los casos no son conscientes ellos mismos, y pueden existir sin que se tenga consciencia de ellos.

La tercera creencia principal que Moore atribuye al sentido común es la de que realmente conocemos que existen objetos materiales y actos de conciencia, y que tienen las propiedades que ha enumerado previamente. Y no sólo esto, sino que «creemos que *conocemos* un enorme número de detalles sobre objetos materiales y actos de conciencia concretos, pasados, presentes y futuros».[37] De hecho, la verdad de las proposiciones más generales se sigue de la verdad de estas proposiciones más específicas.

Esto se aprecia claramente en un ensayo titulado «A defence of common sense» («Defensa del sentido común»), que apareció en 1925 en la segunda serie de *Contemporary British philosophy* y fue reimpreso en los *Philosophical papers* («Escritos filosóficos») de Moore. En este ensayo empieza por ofrecer una larga lista de proposiciones, la verdad de cada una de las cuales afirma conocer con certeza. Estas proposiciones se dividen en tres grupos. Resumidas, las proposiciones del primer grupo son que existe, y que ha existido durante cierto tiempo, un cuerpo humano que es su cuerpo; que durante el tiempo en que ha existido, este cuerpo ha estado «en contacto con, o no lejos de, la superficie de la tierra»; que han existido muchas otras cosas, «que tienen también forma y tamaño en tres dimensiones» de las cuales ha estado a diferente distancia y con algunas de las cuales ha estado en contacto; que entre estas

37. *Ibid.*, p. 12.

cosas ha habido otros cuerpos humanos en los cuales se verifican estas mismas proposiciones; que muchos de estos cuerpos han dejado de existir; que la tierra ha existido durante muchos años antes de su nacimiento; y que durante muchos de estos años una gran cantidad de cuerpos humanos han estado vivos junto a él y, en muchos casos, han dejado de existir antes de que él naciera. Concisamente, el segundo grupo de proposiciones se compone de las siguientes: que desde su nacimiento ha tenido experiencias muy diversas; que a menudo ha percibido su propio cuerpo, y otras cosas de su entorno, incluidos otros cuerpos humanos; que con frecuencia ha observado ciertos hechos sobre estas cosas, tales como el hecho de que, cuando escribe, una determinada repisa está más cerca de su cuerpo que una estantería de libros; que ha tenido ciertas expectativas con respecto al futuro; que ha sustentado muchas creencias, tanto verdaderas como falsas; que ha pensado en cosas imaginarias sin creer en su realidad; que ha tenido sueños; que ha tenido sentimientos de diversos tipos; y que muchos otros seres humanos han tenido similares experiencias. Por último, el tercer grupo se compone de una única proposición que afirma con respecto a otros seres humanos, que se parecen a Moore por cuanto, *mutatis mutandis*, también en ellos se verifican las proposiciones de sus dos primeras clases, que todos y cada uno de ellos han conocido con frecuencia, con respecto a sí mismo y a su cuerpo, proposiciones correspondientes a las enumeradas por Moore.[38]

El argumento negativo de Moore en favor de la existencia de objetos materiales es que si es verdadera la tesis de que no existen, ningún filósofo la ha sostenido; pues los propios filósofos son personas con cuerpo. Esto no demuestra que la posición de sus oponentes sea autocontradictoria, pero es un fuerte argumento *ad hominem*. Una posición que Moore afirma que es autocontradictoria es la aparentemente más débil de quienes afirman que nosotros no sabemos si existen objetos materiales. Moore halla una contradicción en el uso de la palabra «nosotros» que, según él, implica que el hablante y otras personas existen. Este argumento es cuestionable, si es posible afirmar, como han hecho algunos filósofos, que al hacer referencia a uno mismo uno se refiere a un ser que tiene experiencias pero que no sabe si tiene un cuerpo, aun cuando de hecho pueda ser

38. *Philosophical papers*, pp. 32-35.

así; para ellos, el uso de la palabra «nosotros» debe considerarse como un uso que implica que, si existen otras personas, en tal limitado sentido, lo mismo puede decirse de ellas.

El único argumento positivo de Moore es bien simple. Lo formula en una conferencia titulada «Proof of an external world» («La prueba de un mundo exterior»), leída ante la Academia Británica en 1939, y que también figura en sus *Escritos filosóficos*.

> Puedo —dijo entonces— probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis manos y diciendo, al hacer un cierto gesto con la mano derecha, «He aquí una mano», y a continuación, al hacer cierto ademán con la izquierda, «Y he aquí la otra». Y, si al hacer esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas exteriores, pueden Vds. ver que a continuación puedo hacerlo de muchas otras formas: no hay necesidad de multiplicar los ejemplos.[39]

Y un poco después Moore siguió probando que los objetos materiales habían existido en el pasado, simplemente recordando a su auditorio que no hacía mucho había levantado sus manos.

En esta ocasión Moore no consideró la posibilidad de que pudiera estar soñando y, posteriormente, en una conferencia sobre la «Certeza», leída en 1941 e incluida en los *Escritos filosóficos*, en la que hacía referencia a esta cuestión, no pudo hacer más que sugerir, de forma harto poco plausible, que la proposición de que estaba soñando podía ser formalmente inconsecuente con la conjunción de sus experiencias sensoriales y recuerdos actuales. Habría hecho mejor diciendo, a su viejo estilo, que sabía que estaba despierto.

Aunque el propio Moore no la explicita, una suposición subyace a sus afirmaciones sobre el conocimiento: la suposición de que las razones que tenemos para afirmar lo que él denomina creencias de sentido común son razones suficientes. En las circunstancias actuales, la evidencia de mis sentidos, interpretada a la luz de teorías que han sido confirmadas por la totalidad de mis experiencias, deja fuera de duda que yo esté sentado a la mesa y que utilice un bolígrafo para escribir sobre una hoja de papel. Mi memoria me proporciona respuestas concluyentes a preguntas tales como quién soy, qué hice ayer, cómo llegué aquí. Obviamente, existe la posibilidad de error

39. *Ibid.*, p. 146.

incluso en el caso de proposiciones tan modestas como éstas. Nuestros recuerdos se equivocan en ocasiones con respecto a sucesos recientes. Además, existen cosas tales como las alucinaciones. Incluso en condiciones normales, nuestros juicios de percepción pueden ser irreflexivos. Pero cuando se producen estos errores, pueden ser corregidos fácilmente. Descubro que mi memoria o mis sentidos me han engañado porque las creencias a las cuales me han conducido no han resultado confirmadas por percepciones posteriores, incluidas las que me proporcionan los testimonios de los demás. A este nivel del sentido común nuestras experiencias se gobiernan a sí mismas: no dan pie para que intervenga la filosofía. Como solía decir Moore, cualquier argumento filosófico destinado a desacreditar la visión del mundo del sentido común está condenado a ser menos cierto, tiene más probabilidades de ser defectuoso que las proposiciones a las que ataca.

Pero resulta claro que este argumento puede ser generalizado. Si las proposiciones de sentido común se gobiernan a sí mismas, en la forma que pensaba Moore, también lo hacen las proposiciones pertenecientes a las ciencias formales o naturales, las relativas a los estudios literarios o al estudio de la historia o del derecho. En todos estos casos existen estándares de prueba y procedimientos reconocidos para determinar si los estándares se han cumplido. Si alguien se niega a considerar un experimento favorable confirmador de una teoría científica, entonces, a menos que tenga alguna razón en especial para desconfiar del experimento, a menos que tenga motivos para sospechar que ha habido un error de observación, o que hay otra razón en especial por la que no haya que aceptar directamente el resultado aparente del experimento, simplemente no ha entendido lo que es la teoría. Si alguien se niega a aceptar el resultado de una demostración lógica o matemática, sin tener una razón en especial para pensar que el procedimiento utilizado en este caso fue defectuoso o estuvo mal aplicado, simplemente no entiende cómo operan la lógica y las matemáticas.

Este argumento tiene serias consecuencias para la filosofía. Pues de él se sigue que la verdad o falsedad de todas estas proposiciones no es nunca siquiera objeto de discusión filosófica. Depende sólo de la satisfacción de los criterios apropiados: y el saber si se han satisfecho estos criterios es siempre cuestión de un acto empírico o formal. ¿Qué papel le queda entonces a la filosofía? La respuesta que aceptó

Moore en la práctica, y sus seguidores también en la teoría, fue que podía tomar parte en la actividad del análisis. Pero ¿qué actividad es esta? Y ¿qué finalidad tiene?

Una respuesta simple a la primera pregunta es que un análisis válido de una proposición nos dice qué es lo que queremos significar con las sentencias que utilizamos para expresarla. Su finalidad sería entonces representar la proposición de forma más clara, poner al descubierto alguna complejidad que ocultaba la anterior formulación. Lo mismo valdría con relación al análisis de conceptos. Pero aunque esta respuesta cubra el ejemplo de que los hermanos son hijos de un mismo padre, que Moore utilizó para ilustrar la «paradoja del análisis», no puede ser muy correcta. Si lo fuera, la filosofía, a la vista de su función, no sería significativamente diferente de la lexicografía; y no es este el caso.

Que existe un significativo grado de diferencia está claro por el hecho de que aun cuando Moore no cuestione la verdad de las proposiciones que incluye en la visión del mundo del sentido común, tiene serias dudas con respecto a su análisis. Pero para conocer que una sentencia, como «esta es una mano humana», expresa una proposición verdadera, debe saber antes lo que significa. Y de hecho, en su ensayo «Defensa del sentido común» insiste en que para cualquiera que domine el lenguaje al que pertenecen, resulta perfectamente claro el significado de estas sentencias. ¿Cómo puede haber entonces problema alguno con el análisis de las proposiciones que expresan, sobre todo si, como exige Moore, la proposición que suministra el análisis ha de ser equivalente a la proposición analizada?

La respuesta es que uno puede entender perfectamente una sentencia, pero sentirse confuso cuando tiene que dar cuenta de las condiciones necesarias y suficientes para la verdad de la proposición que expresa. Un buen ejemplo es el de las sentencias que contienen pronombres personales. Un castellanoparlante, por ejemplo, no tiene dificultad para comprender el uso de la palabra «yo» o incluso para dar una explicación de su uso. Es el pronombre por el que una persona se refiere a sí misma como sujeto de su expresión. Pero si le pidiéramos al mismo hablante que diera una explicación de su identidad personal, le pondríamos en un aprieto. ¿El hecho de que sea la misma persona a lo largo de un período de tiempo consiste en la duración de una sustancia espiritual? ¿Se trata más bien de la relación de determinadas series de experiencias, y, si esto es así,

de qué relación? ¿Consiste en la persistencia de un determinado cuerpo? ¿Consiste en la vinculación a un cuerpo determinado de una serie de experiencias y, si es así, cuál es la naturaleza de esta vinculación? ¿Son las propias experiencias sucesos físicos? Estas son preguntas difíciles y controvertidas, y hay que responder a todas ellas para dar un análisis de las proposiciones expresadas por las sentencias castellanas que contienen la palabra castellana «yo»; sentencias cuyo significado ordinario se entiende fácilmente.

El propio Moore no prestó mucha atención a la cuestión de la identidad del yo. El problema del análisis filosófico en el que se centró principalmente fue el de hallar el análisis correcto de proposiciones sobre objetos materiales como «Esta es una mano humana» o «Esto es el sol», y nunca halló su solución. Como dijo en «Defensa del sentido común», las únicas cosas sobre las cuales siempre estuvo seguro en este terreno eran, primero, que cuando uno conoce o juzga que una proposición es verdadera,

> existe siempre algún *sense-datum* sobre el cual la proposición en cuestión es una proposición, algún *sense-datum* que es *un* sujeto (y, en cierto sentido, el sujeto principal o último) de la proposición en cuestión, [y, además,] que, no obstante, *lo que* yo conozco o juzgo verdadero sobre este *sense-datum* no es (por lo general) que *ello mismo* sea una mano, o un perro, o el sol, etc., etc., según los casos.[40]

En cuanto a la cuestión de qué es lo que uno juzga, Moore pensó que habían tres posibles teorías, una de las cuales después rechazó, aunque en ocasiones parecía pensar que era la más atractiva de las tres. Es la teoría de que lo que juzgamos, y lo que conocemos cuando conocemos que es verdadera una proposición de este tipo, es que el *sense-datum* es idéntico a una parte de la superficie del objeto material en cuestión. La segunda teoría establece que conocemos o juzgamos que existe una cierta relación *R* tal que alguna cosa singular, o conjunto de cosas, que forma parte de la superficie del objeto material en cuestión tiene la relación *R* con este *sense-datum*. La mayoría de los filósofos que han adoptado este tipo de teoría han considerado a *R* como una cierta relación causal, pero Moore dice que la única idea de este tipo que le parece algo plausible es que

40. *Ibid.*, p. 54.

«*R* es una relación última e inanalizable.[41] Y la tercera teoría es la teoría fenomenalista, que Mill resumió diciendo que las cosas son posibilidades permanentes de sensación. Según ella, conocer, por ejemplo, que esto es una mano es conocer que bajo las condiciones apropiadas uno percibiría otros *sense-data* que están relacionados con éste de determinadas maneras.

Pero vemos así cuán grande puede ser la diferencia entre conocer lo que significa una sentencia y conocer el análisis de las proposiciones que expresa. Es difícil concebir cómo una mera reflexión sobre el significado de sentencias como «Esto es una mano» podría llevarnos a las teorías entre las cuales duda Moore. En primer lugar, ¿cómo entran en el cuadro los *sense-data*?

La respuesta es que son el producto de una teoría. Moore utiliza el término «*sense-datum*», como hemos visto que también lo utilizó Russell en un período para referirse a lo que nos es dado de forma inmediata en la experiencia. Al igual que Russell, Moore estaba de acuerdo con los numerosos filósofos que han afirmado que un juicio perceptivo, al igual que el juicio de que esto es una mesa, es una inferencia en la cual la conciencia de determinadas impresiones sensoriales constituye la premisa. Hay que recordar que esta suposición es generalmente rechazada hoy día, con lo que muchos filósofos, lejos de compartir la certeza de Moore de que los sujetos últimos de los juicios perceptivos son los *sense-data*, niegan que existan semejantes entidades. Como ya he indicado, mi opinión al respecto es que, si bien no es necesario recurrir a nada del orden de los *sense-data* para describir los hechos, la introducción de un término, que cumple esta función, es legítima y ventajosa. Hace más fácil la tarea de mostrar cómo la visión del mundo físico del sentido común opera al modo de una teoría con respecto a nuestras experiencias sensoriales. Pero ello no equivale a compartir, más que parcialmente, la concepción de Moore.

La razón por la que esta idea no confirma plenamente la tesis de Moore es, según creo, que Moore planteó el problema de una forma que le hacía imposible resolverlo. La suposición de la que había partido era que una sentencia como «Esto es una mano» podía extenderse en el primer caso a «Hay sólo una mano que está en relación *R* con *esto*», y que en la segunda sentencia, «esto» denotaba

41. *Ibid.*, p. 57.

un *sense-datum*. Su problema fue hallar entonces el verdadero valor para la expresión *R* o, en otras palabras, descubrir exactamente qué decimos sobre un *sense-datum* cuando afirmamos una proposición como la de que esto es una mano. Pero si, como parece, la función de un demostrativo como la palabra castellana «esto» no es nombrar un objeto sino meramente dirigir la atención del oyente hacia el objeto que quiere identificarle el hablante, la respuesta correcta puede ser que al afirmar una proposición de este tipo no estamos diciendo nada en absoluto sobre un *sense-datum*. Lo cual no es incongruente con mi tesis de que es posible construir un sistema físico a partir de lo que ahora prefiero llamar *sense-qualia*. Pues, aun cuando tenga razón en este punto, de ahí no se sigue que las afirmaciones del sistema físico puedan ser traducidas a afirmaciones sensoriales, y como tampoco las afirmaciones de la física teórica pueden ser traducidas a las afirmaciones del objeto físico por las que se sustenta esta teoría. Tampoco se sigue de ahí que me esté refiriendo a una *sense-quale* cuando hablo a nivel físico, incluso si el objeto físico del que estoy hablando se identifica finalmente con el uso de un demostrativo. Obviamente es posible designar un *sense-quale* y preguntar cómo está relacionado con el objeto físico al cual corresponde. Y, entonces, si hemos sido capaces de mostrar en general cómo los perceptos estandarizados, como yo los llamo, se convierten en objetos físicos, la respuesta correcta puede ser que es un grupo de *sense-qualia* a partir del cual puede ser abstraído el percepto estandarizado relevante.

Si esta respuesta es correcta, confirma la negativa de Moore a abandonar la teoría de que los *sense-data* son idénticos en ocasiones a ciertas partes de la superficie de los objetos físicos. Esta teoría no es aceptable así. Si, como afirmo, el objeto físico es una idealización, ningún *sense-quale*, o grupo de *sense-qualia* puede ser idéntico con una parte de él. No obstante, va en favor de la teoría la idea de que el objeto físico es una idealización de *sense-qualia*, y que es desde los *sense-qualia* considerados como típicos de donde el objeto deriva directamente sus propiedades perceptivas. Este no es el tipo de análisis que buscaba Moore, pero puede ser lo que más pueda alcanzarse desde su punto de partida.

¿Qué queda entonces de la defensa del sentido común de Moore? No mucho cuando consideramos que no dice nada sobre la relación del mundo físico tal y como lo percibimos con el mundo físico tal y como

lo describen los físicos. Ya hemos visto que se trata de un problema serio. Tenemos que decidir cómo pueden reconciliarse, si pueden hacerlo, estas concepciones del mundo aparentemente dispares. Podría pensarse que, al defender el sentido común, Moore optaba por la tesis de que los objetos físicos persisten de alguna forma tal y como los percibimos, pero de hecho no se aferra a ella. En primer lugar, no está del todo claro que esta sea la concepción del sentido común, que se ha vuelto en cierta medida más sofisticada por su comprensión o incomprensión de la ciencia; y, en cualquier caso, las cuestiones de este tipo son relegadas por Moore al ejercicio del análisis. Y lo mismo podría decirse con respecto al *status* de los actos de conciencia. Pero si tenemos que esperar al análisis, que surge por teorización, para descubrir qué son realmente los constituyentes de la visión del mundo del sentido común, la certeza de nuestra existencia es una adquisición menos consolidada de lo que uno podía pensar a primera vista.

Lo que aún debemos a Moore es el recuerdo de que los criterios que gobiernan la verdad de nuestros juicios de percepción ordinarios son satisfechos con frecuencia, y con la concesión de la misma dosis de autonomía a otros dominios, la asignación a la filosofía de una función esencialmente interpretativa. Menos clara, pero no menos efectivamente que Russell, concede preeminencia a la teoría del conocimiento.

## Capítulo 3

# EL PRAGMATISMO

### William James

William James nació en Nueva York en 1842 y murió en 1910. Se graduó en medicina en Harvard, volviendo a esta universidad en 1872 como profesor de fisiología. En 1876 pasó a ser lector de psicología y, en 1880, catedrático de filosofía. Su obra principal, *The principles of psychology* («Los principios de la psicología») fue publicada en dos grandes volúmenes en 1890. Esta obra une los enfoques fisiológico y filosófico de los problemas tradicionales de la psicología, y probablemente no ha sido superada como presentación general del tema. Filosóficamente, prenuncia el desarrollo del «empirismo radical» de James que, junto con el pragmatismo, constituye su contribución distinta a la filosofía.

Influido quizá por su padre, el anciano Henry James, que había sido discípulo del místico Swedenborg, William James mostró también un especial interés por la religión. Escribió diversos ensayos sobre cuestiones morales y religiosas, que reunió en un libro titulado *The will to believe* («La voluntad de creer»), publicado en 1897. Este libro fue seguido por *The varieties of religious experience* («Las variedades de la experiencia religiosa»), una serie de conferencias Gifford pronunciadas en Escocia en 1901-1902 y publicadas en 1902. Este tratado sobre la psicología de la religión es probablemente la mejor obra escrita por James y una de las más conocidas por el gran público. Fue un escritor tan dotado como su hermano menor, el novelista Henry James, aunque el estilo de ambos era muy diferente. Paradójicamente, es Henry el que escribe con las prudentes reservas

y la minuciosa atención que podríamos esperar de un psicólogo o filósofo, y William quien distrae al lector con su humor y entusiasmo y con la viveza de su imaginación. Esta misma virtud de su escritura fue en cierto sentido perjudicial para su filosofía. No siempre se tomó el tiempo y las molestias necesarias para poner en claro su significado para salvaguardar sus teorías de ciertas críticas minuciosas.

El mayor período de actividad filosófica de James fue la última década de su vida. Todos, a excepción de uno solo de los doce artículos que componen su obra póstuma *Essays in radical empiricism* («Ensayos sobre el empirismo radical»), aparecieron por vez primera en los años 1903-1904. Su libro *Pragmatism* («El pragmatismo»), que fue publicado por vez primera en junio de 1907, es aproximadamente una transcripción de las conferencias que había dado durante el año anterior, primero en Boston y después en la Universidad de Columbia, de Nueva York. El libro tuvo un considerable éxito popular en los Estados Unidos, y en menor medida en Inglaterra, pero también sufrió numerosas críticas profesionales. James gustaba de la controversia filosófica, y los ensayos que componen su libro *The meaning of truth* («El significado de la verdad»), que fue publicado en 1909, están dedicados principalmente a la defensa y reformulación de la teoría pragmática de la verdad, tal como él la concebía. 1909 fue también el año en que ofreció en Oxford un curso de conferencias, publicado con el título de *A pluralistic universe* («Un universo pluralista»), y empezó a trabajar en el libro *Some problems of philosophy* («Algunos problemas de la filosofía»), que fue publicado después de su muerte.

Por entonces James era considerado internacionalmente como el más destacado exponente del pragmatismo americano pero, de hecho, no había sido su creador. Su amigo y contemporáneo Charles Sanders Peirce (1839-1914) fue el primero en divulgar el término, y fue Peirce quien, en una serie de artículos que publicó en la década de 1870, estableció los principios básicos de la teoría pragmática del significado y la verdad. Sin embargo, gran parte de la obra de Peirce no fue publicada en vida de su autor, y los artículos que publicó no despertaron mucho interés. Peirce no fue capaz de mantener un puesto estable en ninguna de las universidades norteamericanas y su principal empleo fue como funcionario en la United States Coast and Geodetic Survey. No fue hasta principios de los años

treinta de nuestro siglo, fecha en la que la Universidad de Harvard publicó los seis primeros de los ocho grandes tomos de sus *Collected papers*, que empezó a ser reconocido de forma general como uno de los principales filósofos del siglo XIX. Incluso puede decirse que fue un fiolósofo más inventivo y profundo que William James, pero en el desarrollo real de la filosofía del siglo XX James es la figura históricamente más importante.

## *El carácter del pragmatismo de James*

El mayor atractivo del pragmatismo para James fue que, según él, esta perspectiva iluminaba y en gran medida resolvía las principales cuestiones filosóficas. Le permitía adoptar una postura en el debate, dejando aun suficiente espacio para que sus contrincantes salvaran su honor. Hecho que se verificaba especialmente en su posición respecto al monismo y el pluralismo. Desde un punto de vista lógico, suscribía por completo el pluralismo, pero reconocía las necesidades espirituales de quienes querían contemplar el universo como uno, y pensaba que el pragmatismo les permitía esa satisfacción.

El monismo al que James era hostil era el de los seguidores contemporáneos de Hegel, en particular F. H. Bradley y el colega de James en Harvard, Josiah Royce (1855-1916). Ninguno de ambos filósofos era por completo un ortodoxo hegeliano, ni estaba totalmente de acuerdo con el otro, pero tenían en común la comprensión de la realidad como un todo espiritual que denominaban el Absoluto. En el caso de Bradley, ello fue principalmente consecuencia de su adopción del punto de vista, posteriormente criticado por G. E. Moore, de que todas las relaciones son internas a sus términos,[1] con el resultado de que llegaba a concebir todo como indisociablemente unido con todo lo demás. En el caso de Royce, dependía más bien de su incapacidad para ver cómo nuestros pensamientos podían hacer referencia a la realidad, de forma verdadera o falsa, a menos que el pensador y el objeto de su pensamiento fueran ellos mismos ideas de una Mente Omnisciente, una doctrina que James parodiaba característicamente como la creencia de que un gato no puede mirar a un rey a menos que una entidad superior los contemplara a ambos

1. Véase *supra*, p. 75.

a la vez. Bradley y Royce también coincidían en considerar al Absoluto como un ser perfecto, con la diferencia de que Bradley lo concebía como necesariamente trascendente al bien y al mal, mientras que Royce lo entendía en términos de armonía, siendo la existencia del mal, en su opinión, una condición necesaria para la del bien supremo.

Las teorías de este tipo resultaban ofensivas para los sentimientos de James, así como para su razón. James estaba complacido por la variedad que mostraba el mundo y recusaba la negación de la misma como mera apariencia. También se sentía moralmente afectado por la blandura e insensibilidad exhibida en observaciones de Bradley como «El Absoluto es tanto más rico cuanta más discordia y desunión abarque», lo que implica que supuestamente el dolor «desaparece en una unidad superior». Una vez más, cita con aprobación la protesta del escritor anarquista M. I. Swift de que cuando un hombre se suicida porque no puede encontrar trabajo para impedir que su familia se muera de hambre,

> este suicida hará más rico el universo, y esto es filosofía. Pero mientras que los profesores Royce y Bradley, y toda una pléyade de cándidos pensadores rigurosos están desvelando la realidad y el Absoluto, y explicando el mal y el dolor, ésta es la condición de los únicos seres del universo que conocemos con una verdadera conciencia de lo que es el universo. Lo que estos experimentan *es* la Realidad.[2]

Para James no se trataba sólo de una cuestión moral. Era intelectualmente opuesto a una concepción de la realidad que de algún modo la divorciase de la experiencia real.

No obstante, como dije anteriormente, James no carecía de simpatía hacia los anhelos espirituales que el idealismo absoluto pretendía satisfacer. Al menos en el caso de Royce, el motivo subyacente era manifiestamente religioso, y hay pasajes de *El pragmatismo*, y aun más en algunos de sus anteriores escritos, en los que James no sólo muestra respeto por este motivo, sino que parece conceder incluso que la creencia en el Absoluto está justificada por él. La seriedad con que hayamos de tomar esto dependerá de la forma en que interpretemos la teoría pragmática de la verdad de James. Poste-

2. M. I. Swift, *Human submission*, citado en *Pragmatism*, p. 21.

riormente veremos que hay motivos para pensar que consideró a las cuestiones morales y religiosas como un caso especial. Pero cualquiera que fuera la simpatía que pueda haber sentido por la concepción de aquellos a quienes la idea de absoluto proporcionaba satisfacción emocional, no era una concepción por él compartida. Esto se aprecia en un pasaje característico del primero de los ensayos de su obra *Ensayos sobre el empirismo radical*:

> Como la mayoría de nosotros no somos escépticos, podemos proseguir y confesarnos mutuamente el motivo de nuestras diversas fes. Voy a confesar francamente las mías: no puedo sino pensar que en definitiva son de carácter estético y no lógico. El universo «total» parece asfixiarme con su infalible e impecable omnipresencia. Su necesidad, sin posibilidades, y sus relaciones, sin sujetos, me hacen sentir como si hubiera firmado un contrato sin derechos reservados, o más bien como si tuviera que vivir en una amplia pensión playera sin una habitación privada en la que pudiera aislarme de las personas del lugar. Además, soy bastante consciente de que mi viejo tormento de pecador y fariseo tiene algo que ver con eso. Ciertamente, que yo sepa, no es que todos los hegelianos sean pedantes, pero de algún modo pienso que todos los pedantes tendrían que acabar siendo hegelianos. Se cuenta el caso de dos clérigos a los que por error se les pidió que dirigieran el mismo funeral. Uno de ellos llegó primero y no había dicho más que «yo soy la resurrección y la vida», cuando llegó el otro. «*Yo* soy la resurrección y la vida» —repuso este en voz alta. La filosofía «total», tal y como se nos presenta hoy día, a muchos nos recuerda a este clérigo. Parece una cosa demasiado abotonada, estirada y afeitada como para dar cuenta del vasto y lento latir del cosmos inconsciente, con sus vertiginosos abismos y sus desconocidas mareas.[3]

Uno de los rasgos más destacados de este pasaje de James es su confesada sospecha de que los motivos de su «fe» filosófica son fundamentalmente «de carácter estético y no lógico», y de hecho podría parecer que siempre tendió a considerar la filosofía como expresión de una actitud general hacia el mundo más que como una búsqueda, y a ser posible hallazgo, de las soluciones correctas a un determinado conjunto de problemas. Así, en la primera de sus conferencias sobre el pragmatismo, caracteriza a la historia de la filosofía como algo

3. *Essays in radical empiricism*, pp. 276-278.

que es «en gran medida un cierto conflicto de temperamentos opuestos». No ignora el hecho de que los filósofos suelen proponer argumentos para defender sus tesis, pero piensa que estos argumentos desempeñan un papel secundario. El temperamento del filósofo «le influye en realidad más que cualquiera de sus premisas más estrictamente objetivas. El temperamento lo inclina a ver las cosas de una u otra forma, determinando una visión del universo más sentimental o más insensible, al igual que podrían hacerlo tal hecho o tal principio».[4] Como estos sesgos no son reconocidos, las discusiones filosóficas tienen «una cierta insinceridad».

James piensa que este contraste entre las concepciones del universo más sentimentales y las más insensibles ejerce su influencia no sólo en la filosofía, sino también en «la literatura, el arte, la política y las costumbres».[5] Y, de hecho, extiende el contraste hasta la célebre dicotomía entre caracteres mentales rígidos (*tough-minded*) y maleables (*tender-minded*), siendo los primeros racionalistas (atenidos a «principios»), intelectualistas, idealistas, optimistas, religiosos, libre arbitristas, monistas y dogmáticos, y los segundos empiristas (atenidos a los «hechos»), sensacionalistas, materialistas, pesimistas, irreligiosos, fatalistas, pluralistas y escépticos.[6] James no incluye a ningún filósofo en particular en cualquiera de las dos categorías, pero puede suponerse que contaba a Hegel y sus seguidores entre los maleables mentales, mientras que a Hume y quizás a John Stuart Mill como modelos de rigidez mental. En la mayoría de los casos se entrecruzan ambos rasgos, si bien predominan finalmente los de uno u otro tipo. De hecho, el propio James es de forma notable uno de estos híbridos. En ciertos aspectos fue mentalmente maleable: empirista radical, sensacionalista en su teoría del ser y en su teoría del conocimiento, considerablemente materialista en su psicología y, si no escéptico, absolutamente nada dogmático. Por otra parte, fue optimista, temperamentalmente religioso, ansioso por hallar un resquicio para el libre albedrío, y no materialista en filosofía. En resumen, fue rígido en su enfoque de las cuestiones relativas a hechos naturales, pero maleable en el ámbito de la moral y la teología. Y no se trata tanto de que tuviera un temperamento

4. *Pragmatism*, p. 7.
5. *Ibid.*, p. 12.
6. *Ibidem*.

dividido como de que tuviera realmente un conflicto entre los sentimientos y la razón. Quería conservar sus creencias maleables, pero no al precio de relajar sus exigencias intelectuales. Lo que le atrajo principalmente al pragmatismo fue que, en su opinión, era la única filosofía que hacía posible esa dualidad.

En el curso de su explicación de «lo que significa el pragmatismo», James afirmó que incluía, en primer término, un método y, en segundo, una teoría de la verdad. El método se basa en un principio que Peirce había establecido con anterioridad en un artículo, publicado en la década de 1870, denominado «How to make our ideas clear» («Cómo poner en claro nuestras ideas»). En la formulación de James, el principio dice así:

> Para alcanzar una perfecta claridad en nuestros pensamientos acerca de un objeto ... sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de orden práctico podría tener este objeto, qué sensaciones podemos esperar de él, y qué reacciones podemos prever. Nuestra concepción de estos efectos, ya sean inmediatos o remotos, es entonces para nosotros toda la concepción del objeto, en tanto en cuanto tal concepción tenga un significado positivo.[7]

En términos similares, afirma que el método pragmático nos impide limitarnos a los «nombres-solución» como los de «Dios», «Materia», «Razón», «el Absoluto» o «Energía». Más bien, «debes sacar de cada palabra su valor efectivo (*cash-value*) práctico, para ponerlo en acción en el flujo de tu experiencia. De esta forma aparece menos como una solución que como un programa para nuevas tareas, y en particular como una indicación de la forma en que pueden *cambiarse* las realidades existentes».[8]

Estas descripciones del método pragmático son más expresivas que precisas. No está claro qué es lo que tenemos que considerar efectos de un objeto, o en qué consiste el valor efectivo de una palabra, o cómo pueden ponerse en acción palabras como «Materia» y «el Absoluto», o de qué forma el proceso de ponerlas en acción puede determinar un cambio de las realidades existentes. Pueden hallarse similares formulaciones en los escritos de Peirce, y en su caso la idea predominante parece ser que el significado de un

7. *Ibid.*, p. 29.
8. *Ibid.*, pp. 31-32.

concepto ha de buscarse en las pruebas observacionales por las cuales se detecta científicamente la presencia de aquello que se incluye en él. A medida que cambian las teorías científicas, y se dispone de nuevas pruebas, el significado de un concepto puede evolucionar, y de hecho Peirce considera que las propias leyes de la naturaleza están sujetas a evolución. Las observaciones por las que se fija en cada momento el significado son de carácter físico, y públicamente repetibles. Que el enfoque de James es diferente, sobre todo en este último punto, queda patente por su ejemplificación de los efectos de un objeto como «las sensaciones que esperamos de él» y por su asociación del valor efectivo de una palabra con el flujo de la experiencia propia. A partir de estas ideas y de otras similares que se repiten en otros pasajes de sus obras, podemos inferir que pretendió analizar la conciencia que tenemos del objeto no, como Peirce, en términos científicos, sino más bien en términos de la diferencia con nuestras propias experiencias personales que supuestamente supondría la existencia o no existencia del objeto. Si aplicamos la idea del valor efectivo a afirmaciones más que a palabras individuales, podría considerarse que el valor efectivo de una afirmación consiste en las experiencias que uno tendría si resultara ser cierta la afirmación. A una palabra se le pone en acción por nuestra creencia en las diversas afirmaciones en las que figura, y proponiéndonos verificar o falsar estas afirmaciones realizamos un cambio en las realidades existentes.

### *El empirismo radical*

Al interpretar de este modo la teoría pragmática del significado de James, creo que estoy cumpliendo su intención de armonizarla con su empirismo radical. La característica cardinal de este empirismo, que ya hemos visto que Russell adoptó también en una etapa de su trayectoria, es que considera que la experiencia es lo que Russell denominó la disposición final del mundo. Como tal, la experiencia no es ni física ni mental. La teoría es que tanto la mente como la materia pueden ser construidas a partir de ella. La distinción entre «pensamientos» y «cosas», al igual que la distinción entre «el conocedor» y «lo conocido», ha de analizarse totalmente en términos de las diferentes relaciones que los elementos de la expe-

riencia guardan entre sí. Al igual que el mismo punto geométrico puede estar en la intersección de dos líneas, el mismo aspecto de la experiencia puede ser miembro de dos diferentes grupos de experiencias, constituidos uno por un objeto físico y otro por una mente.

Para ilustrar esto, James nos invita a considerar el caso típico de la percepción de los sentidos; por ejemplo, la percepción actual que su lector tiene de la habitación en la que se encuentra. Los filósofos pueden decirle que los objetos físicos, que él cree que percibe, no se le presentan directamente a él; los datos inmediatos de la percepción son impresiones subjetivas de las cuales inferimos que se corresponden con objetos exteriores. Pero el problema en estas teorías es que «violan el sentimiento vital del lector, que no sabe de imágenes mentales intermedias, sino que cree proporcionar la visión de la habitación y del libro inmediatamente tal y como existen físicamente».[9]

En estas cuestiones James se pone del lado del lector. Sugiere que la razón por la que los filósofos han tenido que recurrir a las teorías representativas de la percepción es que han considerado que es imposible que «lo que evidentemente es una realidad tenga que estar en dos lugares a la vez, tanto en el espacio exterior como en la mente de una persona».[10] Pero afirma que esta dificultad se desvanece tan pronto como uno advierte que el hecho de que el objeto esté en dos lugares diferentes se debe sólo a que pertenezca al mismo tiempo a dos grupos diferentes o, como James prefiere decir, a que entra simultáneamente en dos procesos diferentes. Vale la pena citar su descripción de estos procesos:

> Uno de ellos es la biografía personal del lector, el otro es la historia de la casa de la cual forma parte la habitación. La presentación, la experiencia, el *qué*, en resumen (pues en tanto no hayamos decidido *lo que* es, debe ser un mero *qué*) es el último término de una serie de sensaciones, emociones, decisiones, movimientos, clasificaciones, expectativas, etc., que terminan en el presente, y el primer término de una serie de similares operaciones «interiores» que se proyectan hacia el futuro por parte del lector. Por otra parte, el mismo *qué* es el *terminus ad quem* de numerosas operaciones físicas previas, como enmoquetar, empapelar, amueblar, calentar, et-

9. *Essays in radical empiricism*, p. 12.
10. *Ibid.*, p. 11.

cétera, y el *terminus a quo* de una serie de operaciones futuras, en las que estará implicado cuando se decida el destino de una habitación física. Las operaciones físicas y mentales forman grupos curiosamente incompatibles. En calidad de habitación, la experiencia ha ocupado este lugar y tuvo este entorno durante treinta años. Como ámbito de conciencia, puede no haber existido hasta entonces. Como habitación, la atención seguirá descubriendo indefinidamente nuevos detalles en ella. Como mero estado mental, pocos estados mentales nuevos caerán bajo el ojo de la atención. Como habitación, necesitará un terremoto, una cuadrilla de hombres, y en cualquier caso una cierta cantidad de tiempo para ser destruida. Como estado subjetivo, bastará con cerrar los ojos o con dejar correr libremente la imaginación por unos instantes. En el mundo real, el fuego la consumirá. En tu mente, puedes dejar que el fuego se enseñoree de ella sin efecto alguno. Como objeto exterior, debes pagar tanto al mes para habitarla. Como contenido interior, puedes ocuparla indefinidamente sin renta alguna. En resumen, si la sigues mentalmente, considerándola exclusivamente junto con los acontecimientos biográficos personales, todo tipo de cosas falsas serán verdaderas con respecto a ella, y serán falsas todo tipo de cosas verdaderas si la consideras como una cosa real experimentada, la sigues físicamente y la relacionas con otras cosas del mundo exterior.[11]

Este pasaje es característico tanto por su viveza como por su ligereza. A primera vista, está lleno de contradicciones. Por ejemplo, ¿cómo puede ser verdadero de una misma entidad el que acabe de cobrar existencia y el que haya existido durante muchos años con anterioridad? Pero las contradicciones no están sólo en la superficie. Se deben también a que James no ha tomado en cuenta la distinción entre una determinada experiencia y los diferentes grupos de los cuales puede ser miembro. La experiencia en sí es efímera: el objeto persistente, con el que James la identifica en uno de sus aspectos, no es una única experiencia, sino un grupo de experiencias reales y posibles de las cuales forma parte la experiencia dada. De hecho, todo lo que dice aquí James sobre la experiencia en su aspecto físico debe considerarse propio también del grupo. También en el aspecto mental va más allá de la experiencia cuando dice cosas como que el fuego puede extenderse sin causar efecto alguno, pues

11. *Ibid.*, pp. 13-15.

son cosas que refieren al ejercicio de la imaginación. De esta forma, la experiencia es «recogida» por otro miembro del grupo mental.

Pero si bien estas correcciones pueden mostrar que el ejemplo de James puede ser despojado de contradicciones, no muestran que el ejemplo ilustre una teoría sostenible. Para ello necesitaríamos mucho más. Nos tendría que decir cuáles son las relaciones entre las diferentes experiencias que hacen de ellas, respectivamente, elementos del mismo objeto físico o elementos de la misma mente, y en la exposición de James no se satisfacen estas exigencias. De hecho, en el aspecto físico no realiza un esfuerzo serio por satisfacerlas. Hay que sobreentender que lo que distingue a una «experiencia física» de otra puramente mental es la regularidad de la asociación de experiencias de su género con otras experiencias del tipo apropiado: pero no dice qué son estas asociaciones o cuáles son las características más destacadas de las experiencias que supuestamente se relacionan. También observa que nuestras percepciones actuales son demasiado fragmentarias para constituir un mundo físico de por sí. Forman un núcleo que ha de ser complementado por «una multitud de experiencias conceptuales». Pero una vez más no nos detalla cómo hay que hacer esto.

James no realiza un esfuerzo más serio para abordar el problema de la identidad personal. Su teoría de que las mentes se construyen a partir de fragmentos de experiencia recuerda la concepción que tiene Hume del yo como un «haz de percepciones». Al igual que Hume, no ve razón para suponer la existencia de lo que ha recibido nombres tan diversos como yo puro, alma o sustancia mental. No sólo no es verificable la existencia de una tal sustancia, sino que no es necesaria «la idea sustancial ... para expresar los fenómenos subjetivos reales de la conciencia tal y como aparecen».[12] No explica nada que no pueda explicarse igual o mejor sin ella. Donde James se separa de Hume es en su negativa a desanimarse por el hecho de que nuestras percepciones sean experiencias diferenciadas entre las cuales la mente no percibe una «conexión real». Nuestras percepciones son realmente experiencias distintas, en el sentido de que son lógicamente independientes entre sí, pero esto no significa que no puedan haber conexiones reales entre ellas. Lo que las une, en opinión de James, es primordialmente el hecho de que «en cada con-

12. *The principles of psychology*, I, p. 344.

ciencia personal, el pensamiento es sensiblemente continuo». Es decir, «los cambios de un momento a otro como cambios de conciencia no son nunca absolutamente abruptos» y «cuando hay un lapso de tiempo, tras él la conciencia siente como si estuviera unida con la conciencia antes de él, como otra parte del mismo yo».[13] En otras palabras, la labor de unificación se lleva a cabo en la serie a través de la apropiación de experiencias anteriores por pensamientos posteriores, entre los cuales se adivina una correcta afinidad. El problema es que, cuando existen lapsos de conciencia y falta la relación de continuidad sensible, la sensación de afinidad puede ser engañosa. Apelar a la continuidad del cuerpo con el que todas las experiencias están relacionadas de forma similar, parece seguir siendo el requisito para reunir todas las experiencias de una misma persona en una única envoltura.

James sigue también a Hume al aceptar la distinción entre lo que éste denominó «relaciones de ideas» y «cuestiones de hecho», y al igual que Hume, atribuye la necesidad de las proposiciones *a priori* al hecho de que sólo versan sobre relaciones de ideas. «Nuestro marco ideal —dice en *El pragmatismo*— adaptado a todo tipo de posibles objetos deriva de la misma estructura de nuestro pensamiento. No podemos jugar libremente con estas relaciones abstractas al igual que podemos hacerlo con nuestras experiencias sensoriales. Nos coercen, debemos tratarlas de forma consecuente, nos gusten o no sus resultados.»[14] Esto está en discordancia con una afirmación anterior de *Los principios de la psicología* según la cual

> las verdades eternas que aprehende la estructura de nuestra mente no se basan ellas mismas en un ser extramental, ni tienen, como ha pretendido Kant ... un carácter legislador incluso para todas las experiencias posibles. Son primariamente interesantes sólo como hechos subjetivos. Están esperando en la mente, formando una bella red ideal; y lo más que podemos decir es que esperamos descubrir las realidades exteriores sobre las cuales se echa la red para que puedan coincidir lo real y lo ideal.[15]

13. *Ibid.*, p. 237.
14. *Pragmatism*, pp. 210-211.
15. *The principles of psychology*, II, pp. 664-665.

Quizás ambas tesis puedan reconciliarse, si atribuimos a James la idea de que la estructura de la mente no está fijada de una vez por todas, sino que es capaz de ser modificada en el curso de la experiencia. Las proposiciones *a priori* serían de hecho «eternamente» verdaderas del conjunto actual de «objetos mentales», pero los «objetos mentales» que componen nuestro «marco ideal» en cualquier momento dado serían susceptibles de cambio a la luz de nuevas experiencias.

### *La teoría de la verdad de James*

Según James, el rasgo central del pragmatismo era lo que él consideraba como su teoría de la verdad. Desgraciadamente, su exposición de esta teoría, tal y como la entendió, una vez más sacrificó el rigor a la fuerza expresiva. De hecho le prestó un magro servicio con ciertas observaciones que parecían implicar que estaba identificando la verdad con la conveniencia, que consideraba verdadera cualquier creencia si satisfacía el interés de la persona que la sustentaba. Lo cual facilitó la tarea de los críticos, que eran legión. Con algo más de buena voluntad habrían podido detectar que su teoría real, si bien susceptible de críticas, no era tan simple.

James la introdujo en la sexta conferencia de *El pragmatismo* por la aplicación del método pragmático. «Concédase —dice— que una idea o creencia es verdadera ... ¿qué diferencia concreta se deducirá de ella para la vida real del individuo? ¿Cómo se conocerá esta verdad? ¿Qué experiencias serían diferentes de las que se obtendrían de ser la creencia falsa? En suma, ¿cuál es el valor efectivo de la verdad en términos experienciales?» La respuesta que ofrece a continuación es que «*son ideas verdaderas aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Son ideas falsas las que no nos lo permiten*». De ahí se sigue, piensa, que «la verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. Ésta *se hace* verdad, la verifican los acontecimientos. De hecho su verdad es un acontecimiento, un proceso: a saber, el proceso por el que se autoverifica, su veri-*ficación*. Su validez es el proceso de su vali-*dación*».[16]

16. *Pragmatism*, p. 97.

Esto no significa, como uno podría pensar, que James limita las ideas verdaderas a aquellas que son realmente verificadas. También se refiere a que tenemos un «stock general de verdades *extra*, de ideas que deberían ser verdaderas simplemente con respecto a situaciones posibles». Con relación a cualquiera de estas ideas extra observa, erróneamente, que podemos decir que «es útil porque es verdadera» o que «es verdadera porque es útil», y que estas frases significan lo mismo. Pero lo que ambas significan, explica, es simplemente: «He aquí una idea que se satisface y es verificada». En resumen, la utilidad de la idea consiste en el hecho de que resulta ser verdadera.

Tiene que haber, pues, verificabilidad, si no verificación real. Al responder a la objeción, adscrita por él a un oponente «racionalista», de que la verdad es algo que «se obtiene absolutamente», James admite que la calidad de la verdad se obtiene a veces de antemano, pero sólo en el sentido pragmático de que en el mundo encontramos «innumerables ideas que funcionan mejor por su verificación indirecta o posible que por su verificación real».[17] No tenemos que estar verificándolas constantemente, «igual que un hombre rico no tiene que estar siempre manejando dinero, o un hombre fuerte levantando pesos».[18] Sin embargo, sólo se consideran verificables en razón de su similitud con las ideas realmente verificadas.

James no se inquieta seriamente, como quizá debiera, por el problema del derecho que tenemos a atribuir las experiencias a otras personas distintas de uno mismo. Considera un hecho que «todas las cosas existen en especie y no singularmente» e infiere de él que lo que vale para la experiencia de una persona valdrá normalmente igual en la experiencia de los demás. Esto le permite sacar partido del testimonio. Como dice James, de nuevo característicamente:

> ... la verdad vive, de hecho en su mayor parte, en un sistema crediticio. Nuestros pensamientos y creencias «pasan», por buenos en tanto nada los desafía, al igual que los cheques sirven en tanto nadie los rechaza. Pero todo esto apunta a una verificación directa cara a cara sin la cual el tejido de verdades se colapsa igual que un sistema financiero sin una base en efectivo. Tú aceptas mi verificación de una cosa, yo la tuya de otra. Comerciamos con la ver-

17. *Ibid.*, p. 105.
18. *Ibid.*, p. 106.

dad de los demás. Pero las creencias verificadas concretamente por *alguien* son los cimientos de toda la superestructura.[19]

Las ideas verificadas operan, tanto satisfaciendo nuestras expectativas como contribuyendo al éxito de las acciones que realizamos de acuerdo con ellas. Nadie duda de que esto es lo que James tenía en mente cuando dijo que «la verdad» sólo era «un expediente en el curso de nuestro pensamiento».[20] Este carácter consistía no en la conformidad con cualquier cosa que nos conviniera creer, sino en hallar que nuestras ideas concordaban a largo plazo con el curso real de nuestras experiencias futuras. Sin embargo, el hecho de que «cuanto halla expeditamente toda la experiencia a la vista no lo van a hallar de forma igualmente satisfactoria todas las experiencias nuevas» [21] pone a la verdad indefinidamente a prueba. «Lo "absolutamente" verdadero, en significación de aquello que no habrá de poder alterar nunca ulterior experiencia, es un punto ideal que se esfuma y hacia el cual imaginamos que convergerán algún día nuestras verdades temporales.»[22]

Esta caracterización de la verdad absoluta, que es sustancialmente la misma que la de Charles Sanders Peirce, implica efectivamente que la «verdad», en el uso ordinario del término, no ha de entenderse en un «sentido absoluto»; de ahí se sigue que James no era realista en su concepción de la verdad. Él mismo fue reacio a admitirlo; tanto que al comienzo de su ensayo «El significado de la verdad» dice: «Mi concepción de la verdad es realista, y sigue el dualismo epistemológico del sentido común»,[23] y en respuesta a uno de sus críticos concede que «la verdad es esencialmente una relación entre dos cosas, una idea, por una parte, y una realidad fuera de la idea, por otra».[24] Sin embargo, resulta que esta no es una realidad «exterior», como la conciben los realistas: está compuesta de experiencias posibles. Por ejemplo, en el caso de lo que James denomina «conocimiento fenoménico», su idea es que «la verdad aquí es una rela-

19. *Ibid.*, p. 100.
20. *Ibid.*, p. 106.
21. *Ibidem.*
22. *Ibid.*, pp. 106-107.
23. *The meaning of truth*, p. 117.
24. *Ibid.*, p. 91.

ción, no de nuestras ideas con realidades no humanas, sino de partes conceptuales de nuestra experiencia con partes sensoriales».[25]

Como para James el conocimiento fenoménico abarca todas las cuestiones de hecho, podemos concluir que la realidad consiste para él en las experiencias por las que nuestras creencias resultan verificadas o falsadas. ¿Vale esto también para nuestras creencias morales y religiosas? Creo que sí, a pesar de que James acepta «la noción de una realidad *absoluta*» y de que admitiese, en respuesta a un crítico, que sólo «en tanto nuestros conceptos privados representan a los objetos sensoriales a los que nos conducen, siendo éstos realidades públicas independientes del individuo, estas realidades pueden representar, a su vez, realidades de orden hipersensible, electrones, material mental, Dios, o cualquier otra cosa que exista independientemente de todos los pensadores».[26] Pues aun cuando se nos induce a sostener estas nociones, James no sugiere nunca que tengamos, ni siquiera que estemos legitimados a considerarlas cognitivamente verdaderas, independientemente de nuestra facultad de verificarlas.

Pero ¿qué constituye la verificación en tal caso? El hecho de que operan satisfactoriamente: pero ¿en qué consiste esto? ¿A dónde nos llevan, en la forma en que nuestros «conceptos privados» nos conducen a realidades sensoriales? Obviamente, no a realidades suprasensibles, de las cuales no podamos tener experiencia. Más bien, sugiero, a la satisfacción de nuestras necesidades morales y espirituales. Así, por tomar el ejemplo más notable, el que exista o no exista Dios es para James una pura cuestión de hecho. Admite como verdadera la creencia de que Dios existe porque, en este caso especial, entiende que el enunciado de que Dios existe significa sólo que los hombres tenemos necesidades espirituales que las creencias religiosas satisfacen.

De hecho, sólo en el dominio de la moral y la teología puede ser acusado James de efectuar la simple ecuación de verdad con conveniencia. Su ecuación general es más bien la verdad con verificabilidad, y la interpretación más subjetiva que hace de algunas creencias maleables resulta de su deseo de hacer posible que también éstas puedan ser verificadas. Tiene razón en considerarse realista, en la medi-

25. *Ibid.*, p. 51.
26. *Ibid.*, p. 130.

da en que puede admitir que hay objetos reales que existen independientemente de la experiencia real de cualquier sujeto particular, si bien no independientemente de toda experiencia posible. No obstante, en términos modernos, su teoría de la verdad, con la cual está estrechamente conectada su teoría de la realidad, es antirrealista. Lo que, a pesar de todas sus consiguientes dificultades, no equivale a decir que sea insostenible.

## C. I. Lewis

El intento más interesante de desarrollar los principios del pragmatismo de James se halla en la obra de otro catedrático de Harvard, Clarence Irving Lewis (1883-1964). Al contrario que James, Lewis se interesó seriamente por la lógica formal, y en colaboración con C. H. Langford publicó en 1932 un libro titulado *Symbolic logic* («Lógica simbólica») donde desarrolla un sistema, o más bien un conjunto de sistemas, basado en una relación a la que sus autores dieron el nombre de implicación estricta. Ésta difería de la implicación material, que había bastado para Russell y Whitehead en sus *Principia Mathematica*, en que no era satisfecha, como lo era la relación de implicación material, por cualquier par de proposiciones verdaderas, o por cualquier par en el que la primera fuera falsa, o en el que la segunda fuera verdadera, sino que exigía la imposibilidad de que la primera fuera verdadera y su implicación falsa. Su idea era que la conectiva principal de este sistema fuese una conectiva al menos más próxima a la relación de consecuencia lógica. Evitaban así las llamadas «paradojas» de la implicación material, según las cuales una proposición falsa implica cualquier otra, y una proposición verdadera es implicada por cualquier otra. Tenían, de hecho, «paradojas» propias, por cuanto una contradicción implica estrictamente a cualquier otra proposición y una proposición necesariamente verdadera está implicada estrictamente por cualquier otra, pero eran paradojas consideradas menos lesivas para el sentido común. De hecho, no se trata de paradojas en ninguno de los dos casos, sino a lo sumo de un uso erróneo de la palabra «implicación». La debilidad de la implicación material no afecta de modo alguno al sistema de los *Principia Mathematica*, pues parte de axiomas lógicamente verdaderos, y la relación cubre la traslación de verdad de una

proposición a otra, que es lo que el sistema demuestra. La relación de implicación estricta fue ideada para sistemas de lógica modal que entran en juego no cuando manejamos proposiciones necesarias, sino más bien cuando estamos razonando sobre su necesidad. No constituye ninguna objeción interna a tales formas de lógica el que pueda haber alguna duda acerca de su utilidad.

### *Las teorías del conocimiento y del significado*

La obra más ambiciosa de Lewis fue *An analysis of knowledge and valuation* («Un análisis del conocimiento y la evaluación»), publicada en 1946, en la que estableció una detallada teoría del significado, e incluyó la ética en su teoría del conocimiento. Sin embargo, tuvo menos influencia que su libro *Mind and the world order* («La mente y el orden del mundo»), publicado en 1929, que también muestra una mayor continuidad con las ideas de William James. La tesis principal de su libro es que todo conocimiento del mundo deriva de la conformidad de lo dado sensorialmente con conceptos formulados *a priori*. A primera vista, esto podría recordar a Kant, pero el parecido que pueda haber entre ambos sistemas es escaso. Apenas va más allá de su común acuerdo en que los datos de los sentidos, las intuiciones, en la terminología de Kant, son ciegas sin los conceptos, y que no puede conocerse nada que vaya más allá de la experiencia posible. Para Lewis no existen proposiciones sintéticas *a priori*. Las proposiciones de la matemática pura son analíticas, y es una cuestión contingente el que sean aplicables a cuestiones de hecho empíricas. Así, no podemos dar por supuesto que el espacio sea euclídeo. Podemos tener por cierto que si existen áreas del espacio que forman triángulos euclídeos, la suma de sus ángulos internos será de 180°, porque esto forma parte de lo que se entiende al decir que algo es un triángulo euclídeo, pero el que existan semejantes áreas es algo que sólo puede descubrir la experiencia. O más bien, para decirlo con mayor rigor, como las figuras de la geometría pura son de algún modo idealizaciones de áreas mensurables, hay que descubrir si nuestra experiencia está ordenada más convenientemente si se ajusta al marco de la geometría euclidiana o bien a otra, por ejemplo, la de Riemann.

Una vez más, al contrario que Kant, Lewis no admite distinción

entre las cosas tal como se nos aparecen y las cosas en sí. Lo cual no equivale a decir que no distinga entre apariencia y realidad, pero concibe la distinción como algo que entra totalmente dentro del ámbito de la experiencia. Se nos ofrece un *sense-quale* y formulamos la predicción de que en su momento se presentarán tales y tales *qualia*, o bien puede suceder que uno simplemente formule el juicio de que se nos presentarán si realizáramos ciertas acciones, tales como movernos en una determinada dirección, o producir alguna otra modalidad sensorial que entre en juego de forma relevante. Lo que sean estos nuevos *sense-qualia* depende del tipo de cosa de la cual la presentación original se considera un signo. Será una realidad de este tipo si las predicciones se cumplen o los juicios condicionales son verdaderos. De otra forma, el *sense-quale* original habrá mostrado ser engañoso y puede ser desmentido como ilusión. Esto no equivale a decir que el propio *sense-quale* sea ilusorio, lo cual carecería de significado. Un *sense-quale* no tiene otro *status* que el de ser algo que nos es «dado» en la experiencia sensorial. Se vuelve «ilusorio» sólo si deja de tener relaciones con otros *sense-qualia* reales y posibles conceptualmente necesarios para que exista siquiera la probabilidad de que representen algo real.

Escribo «siquiera la probabilidad» como si la adscripción de realidad pudiera ser cierta. Pero el hecho es que, en opinión de Lewis, ninguna proposición puede ser cierta nunca. La razón de ello es que el significado de estas proposiciones, identificado con su posibilidad de verificación, se extiende indefinidamente hacia el futuro. Por mucho que nuestra experiencia las confirme, existe siempre la posibilidad de que la experiencia futura invierta el veredicto. Como Lewis considera que los juicios de probabilidad son *a priori*, lo que puede ser cierto, en su opinión, es que relativamente a tal y tal evidencia sensorial, existe la probabilidad, en algún grado calculable, de que una determinada proposición, que implica la existencia de algún objeto físico y a la que se adscriben tales y tales propiedades, sea verdadera. Pero el grado de probabilidad nunca alcanca la unidad, con lo que la proposición en cuestión nunca alcanza un *status* superior al de una hipótesis bien confirmada. Tampoco hay diferencia, excepto de grado, entre las hipótesis científicas abstractas, relativas a la conducta de los electrones o de cualquier otra cosa, y los juicios más cotidianos de la percepción, como el considerar que lo que actualmente alcanza a mi sentido de la vista revela que hay un libro en la mesa

delante de mí. Mi interpretación del dato visual es falible, pues cubre la totalidad indefinida de experiencias posibles en las que puede ser verificada. Consecuentemente, si bien el proceso de verificar la hipótesis científica es más molesto, no puede adquirir ninguna probabilidad a menos que tenga contacto con la experiencia directa. De hecho, Lewis va más allá, diciendo:

> ... si la existencia o no existencia de la «realidad científica» tiene ciertas diferencias verificables en la experiencia, entonces estas diferencias empíricas son la marca del tipo de realidad que puede ser predicada de ellas. Son el «valor efectivo» de la categoría; constituyen lo que significa ser real en la misma forma en que pueden ser reales los electrones. La «realidad científica» es o una interpretación de ciertas partes y aspectos de la experiencia, o es un ruido que no significa nada.[27]

La imagen del valor efectivo está prestada, como hemos visto, de James. Según la entendió éste, el valor efectivo de una proposición agotaba su contenido fáctico. ¿Podríamos atribuir la misma concepción a Lewis? El pasaje que acabo de citar podría permitirnos suponer que no hacía más que establecer, como condición necesaria para que algo como el electrón sea físicamente real, que su existencia sea «verificable en el laboratorio».[28] Si esto se considerara no en el sentido de que una entidad no podría introducirse en una teoría física hasta que no hubiera una prueba experimental de su existencia, sino en el sentido de que algo podría ser tomado como tal prueba experimental, si se cumpliesen ciertas condiciones, estaría expuesto sólo a la objeción de que no todo elemento de una teoría científica tiene que ser verificable independientemente, en tanto en cuanto la teoría sea verificable en su conjunto. Sin embargo, desgraciadamente, Lewis prosigue diciendo que «la totalidad de las experiencias posibles en las que se verificaría cualquier interpretación —la más completa verificación empírica que sea concebible— constituye el significado total que tiene tal interpretación».[29] Esto no excluye la idea de que lo que es sometido a verificación es todo el cuerpo de una teoría, más que sus aspectos constituyentes de forma indepen-

27. *Mind and the world order*, p. 32.
28. *Ibidem.*
29. *Ibidem.*

diente, pero implica que la teoría, en la medida en que tiene algún contenido fáctico, podría ser reescrita en términos puramente observacionales. En este punto hay que observar que semejante reducción de una teoría científica de alto nivel no se ha alcanzado nunca, pero la razón de ello pudiera ser que la gama de observaciones que equivaldría a su verificación más completa posible no sea finita. Si fuera finita, la teoría podría establecerse de una vez por todas, algo que ya hemos visto que Lewis considera imposible. Lo máximo que uno podría hacer es dar una plena descripción del tipo de pruebas a las que la teoría estuvo sometida perpetuamente, lo cual sería perfectamente factible. Nos quedaríamos con un enorme número de condicionales no satisfechos, de forma que si se conectara tal y tal aparato, se harían tales y cuales observaciones, y podría objetarse que necesitamos aún una teoría satisfactoria para establecer las condiciones de verdad de las proposiciones de este tipo. Pero ésta no es una objeción especial al tratamiento que hace Lewis de las entidades científicas. Es una objeción formulable en cualquier caso, pues afirma que todos los enunciados empíricos son hipótesis. Tampoco parece creer Lewis que plantee ninguna dificultad seria. Según él, «lo que *normalmente* se entiende al decir "si hubiera un observador podría observar esto y esto" es verificable por el hecho de que, al modificar otras condiciones a voluntad, cuando un observador *está* allí ve *realmente* esto» o, de forma más general, «el hipotético "si se diera $x$ se daría $y$" significa que "por mucho que variaran las condiciones, y suministrando similarmente a voluntad la condición $x$, donde se da $x$, se da $y$"».[30] Pero el problema que plantea esto es que no ofrece ningún criterio de verdad para los numerosos casos en que no hay un observador presente, o no se dan las condiciones necesarias.

De lo que he dicho hasta el momento podría inferirse que Lewis fue un acabado fenomenalista, conclusión que no sería correcta. Él describe su método filosófico como reflexivo, y explica que «el método reflexivo es empírico y analítico por cuanto reconoce la experiencia en general como el dato de la filosofía», pero a continuación prosigue diciendo que «no es empírico en el sentido de considerar que esta experiencia coincide con los datos de los sentidos que llegan inmediatamente a la mente».[31] Para que haya experiencia, la mente

30. *Ibid.*, p. 65 ss.
31. *Ibid.*, p. 33.

tiene que aportar su contribución. Los datos primitivos tienen que ser interpretados, y sólo cuando han recibido una interpretación tienen un papel cognitivo. La experiencia que verifica una hipótesis es en parte producto de una interpretación, que no está libre de la exigencia de ser ella misma verificable. Sólo por esta razón puede verse que el proceso de verificación puede prolongarse indefinidamente. Para fines prácticos, necesitamos manejar un gran número de proposiciones empíricas como si hubieran sido establecidas concluyentemente, pero no puede haber garantía de que este veredicto no sea revisado.

Aquí se plantean varios problemas. Por ejemplo, ¿dónde trazamos la línea entre proposiciones que son descripciones de la experiencia e hipótesis más puramente teóricas? ¿Cómo distinguimos, si lo hacemos, el elemento «dado» de una experiencia de la interpretación que le damos? ¿Cómo se realiza el tránsito de las experiencias privadas al mundo de lo público? Si el significado de toda proposición empírica se extiende indefinidamente hacia el futuro, ¿cómo manejamos las proposiciones que ostensiblemente se refieren al pasado?

Lewis no presta atención a la primera de estas preguntas, y podemos suponer que traza la línea donde la traza el sentido común. Los objetos tales como los pupitres y las plumas, que ordinariamente consideramos como percibidos, caen dentro de los límites de la experiencia; los objetos como las partículas alfa, no, aunque por supuesto debe haber alguna evidencia empírica de su existencia. Sin duda Lewis no le vio sentido al intento de afinar la distinción, pues no otorga un especial privilegio a las descripciones de la experiencia con respecto a su necesidad de ser verificadas.

Pero ¿acaso no ocupan los *sense-qualia* una posición especial? La ocupan, pero no como objetos de conocimiento. Lewis piensa que es legítimo hablar de conocimiento sólo en los casos en que existe la posibilidad de error, y en el caso de los *sense-qualia* no existe tal posibilidad. Son exactamente lo que sentimos que son. Esto no implica que podamos dar una descripción infalible o al menos verdadera de ellos, captándolos, por así decirlo, en su estado naciente. Pues toda descripción supone una interpretación. La proposición resultante puede ser verdadera, pero aún quedará a merced del futuro y por ello será susceptible de error.

Sin embargo, ello no significa que lo dado esté inextricablemente

asociado a nuestra interpretación. De hecho es una abstracción, pero también un elemento de la experiencia que podemos identificar. Sigue siendo cuantitativamente igual, comoquiera que lo interpretemos, y ésta es de hecho su marca característica. Como dice Lewis, en el curso del desarrollo de un ejemplo en el que el asunto de su experiencia actual sería descrito como una pluma si su intención fuera escribir, o bien como un cilindro si explicara un problema de geometría o mecánica, o quizás un «muchacho pobre» si tuviera que ver con sus hábitos de gastos, «la distinción entre el elemento de interpretación y lo dado se subraya por el hecho de que esto último es lo que queda inalterado, sin que importe cuáles sean nuestros intereses, sin que importe cómo pensamos o concebimos los datos. Puedo aprehender esto como una pluma, una goma o un cilindro, pero no puedo, si lo pienso bien, descubrirlo como papel blando o cúbico.[32] En la misma situación «un niño o un salvaje ignorante» [33] no tendrían los conceptos necesarios para interpretar los datos de ninguna de las formas que Lewis cita como posibilidades legítimas, pero el elemento dado de su experiencia sería cualitativamente el mismo. Tiene una naturaleza propia que es independiente de lo que la mente aporta a la experiencia, y por lo tanto le pone un límite.

Pero ¿no podríamos ser hipnotizados y llegar a creer que la pluma que tenemos actualmente es algo blando y cúbico? Por supuesto estaríamos equivocados, y sin duda el error saldría a la luz. Pero ¿consistiría simplemente en ponerse en mala situación con relación a la experiencia futura? ¿No sería más bien que nuestra interpretación no concordaba con lo dado? Este ejemplo no es como el del individuo ebrio que ve serpientes alucinatorias. En su caso, su experiencia es caprichosa, pero su interpretación de lo dado es natural. En el otro, la interpretación no está autorizada por el propio dato. Lewis no parece concebir dicha distinción, y quizás hubiera negado su legitimidad. Podría haber intentado explicar el ejemplo hipnótico diciendo que la hipnosis afectaría a lo que le era dado realmente al sujeto, más que distorsionar meramente su interpretación. Pero, entonces, ¿cuál hubiera sido su criterio para distinguir lo dado? Difícilmente podría haber seguido describiéndolo como «aque-

32. *Ibid.*, p. 52.
33. *Ibid.*, p. 50.

llo que permanece no tocado y no modificado, aunque se construya mediante el pensamiento».[34]

El hecho es que Lewis necesita lo dado como una prueba de la libertad de nuestro pensamiento. Suministra el elemento de realidad bruta que constituye el ingrediente necesario de la experiencia perceptiva. Como tal, debe tener un carácter propio, que limita la interpretación que puede atribuírsele legítimamente. Pero, entonces, ¿por qué este carácter no puede ser nombrado o descrito? La respuesta de Lewis es que un nombre que fuera un puro demostrativo no tendría significado alguno; una descripción relacionaría el *quale* con otros aspectos de la experiencia y por ello también supondría interpretación. También tendría un riesgo de error. Lo dado es inmune al error pero al precio de ser inefable.

> Todo lo que puede considerarse designativo de un *quale* tiene, por decirlo así, que localizarse en la experiencia, es decir, designar las condiciones de su recurrencia u otras de sus relaciones. Esta localización no afecta al propio *quale*; si este pudiera ser separado de la red de sus relaciones, en la experiencia total del individuo, y sustituido por otro, ningún interés social o interés de acción resultaría afectado por esta sustitución. Lo que es esencial para la comprensión y la comunicación no es el *quale* como tal, sino la pauta de sus relaciones estables en la experiencia, que es lo que es predicado implícitamente cuando se toma un signo de propiedad objetiva.[35]

Pero ¿cuáles son los términos de la red de relaciones en las que participa el *quale* o bien otros *qualia*? ¿Por qué sería nombrable el complejo y no sus elementos? Estoy sentado bajo las ramas de un árbol y cuando miro hacia arriba me encuentro con los *qualia* que interpreto como hojas verdes. Me está prohibido decir de cualquiera de estos *qualia* que es verde, porque sería confundirlo con la hoja física. Pero ¿por qué no puedo decir que parece verde? La respuesta de Lewis es que, en tal caso, violaría el uso común, que trata incluso a la apariencia de los colores, formas y otras cosas del mismo tipo como «propiedades objetivas». «Se dice que una cosa "parece redonda" cuando presenta el *quale* que presenta un objeto realmente

34. *Ibid.*, p. 53.
35. *Ibid.*, pp. 124-125.

redondo cuando se toma en ángulo recto con la línea de visión; y se dice que una cosa "parece azul" cuando tiene el aspecto de una cosa realmente azul en condiciones normales de iluminación. En general, el nombre de la propiedad es también asignado a la apariencia bajo ciertas condiciones óptimas.» [36] Bien, tal vez sea así. Pero en tales casos, ¿de dónde toma el objeto su propiedad sino de sus apariencias privilegiadas? Y, entonces, ¿por qué no puede ser adscrita a la apariencia, concuerde o no con su uso común? Por esta razón, el uso común permite adscribir el color y la forma a postimágenes. No las asigna a *qualia* porque los *qualia* no figuran en su vocabulario. Pero ahora, si volvemos al vocabulario de Lewis, podemos sustituir «la forma que aparenta» por «el *quale* que presenta». Y si ahora preguntamos qué *quale* coloreado presenta una hoja verde en condiciones normales, ¿qué mejor respuesta podemos dar que la de que es verde?

Llego a la conclusión de que Lewis estaba equivocado al considerar inefables a sus *qualia*. Supongo que la razón de ello fue que pensaba que todas las descripciones eran falibles y predictivas. Pero, como dije anteriormente, hay que asignar un carácter a los *qualia* para que éstos puedan cumplir la función de confirmar o refutar las predicciones, y no parece haber razón por la que estos caracteres no puedan ser descritos en un sentido que no tenga referencia alguna más allá de ellos. También se seguiría de ahí que podrían ser descritos mal; pero el que estas descripciones erróneas consistieran en algo más que un mal uso del lenguaje es una cuestión que no soy capaz de decidir. En cualquier caso el problema no es muy importante, pues los *qualia* que podemos pensar en describir con certeza fáctica serían de breve duración, y no hay prueba de que sea infalible el recuerdo que guardamos de su carácter.

El énfasis que pone Lewis en las relaciones entre los *qualia*, en oposición a la naturaleza de aquello que relacionan, se explica por su idea de que nuestro conocimiento ordinario, por ejemplo del mundo físico, se debe no a que tengamos impresiones similares, que puede ser o no ser así, sino al hecho de que aprehendemos relaciones similares entre ellas. Digo que estas relaciones son aprehendidas porque es una cuestión objetiva el que nuestros conceptos sean satisfechos, pero también podría haber dicho que las relaciones eran im-

36. *Ibid.*, p. 122.

puestas, en tanto sustentan el orden que nuestros conceptos comunes aportan a lo respectivamente dado. Lewis reconoce que no tenemos medio alguno de conocer lo dispares que pueden ser nuestros respectivos *sense-data*, incluso cuando se refieren al mismo objeto.

> Esto —dice, sin embargo— en modo alguno obstaculizará nuestro conocimiento ordinario o la transmisión de ideas. ¿Por qué? Porque a pesar de ello estamos de acuerdo en que hay tres pies en una yarda; que el amarillo es más claro que el azul; y que la C intermedia significa una vibración de 256 por segundo. En otras palabras, si *definimos* cualquier otra de las ideas o conceptos-unidad que entran en la expresión de nuestro pensamiento, lo definiremos de forma igual o equivalente, y aplicaremos los mismos sustantivos y adjetivos a los mismos objetos. En la medida en que no se den *estas* dos cosas, nuestro conocimiento será realmente diferente y fallará el intento de transmitir nuestro pensamiento. Estos son pues los únicos criterios prácticos y aplicables del conocimiento ordinario: que deberíamos compartir las mismas definiciones de los términos que utilizamos y que deberíamos aplicar estos términos idénticamente a lo que se nos presenta.[37]

Pero ¿cómo podemos estar seguros de que compartimos definiciones en común y que hacemos un uso idéntico de los términos así definidos? Sólo mediante la congruencia de nuestras conductas. Si puedo interpretar nuestras expresiones de una forma concurrente con mis contenidos sensoriales, y si tus respuestas a mis expresiones son igualmente apropiadas, entonces puedo concluir razonablemente que compartimos una comunidad de significación, reflejada por una realidad común, sin importar cuán dispares puedan ser nuestros contenidos sensoriales. De hecho, explicamos nuestra posesión de conceptos comunes por nuestro enfrentamiento a una realidad común. Pero esta realidad común es algo que nosotros contribuimos a crear. Es «en parte un logro social, dirigido por la comunidad de necesidades e intereses y fundado en el interés de la cooperación».[38] La misma línea de razonamiento lleva a Lewis a concluir que «la propia realidad refleja criterios de naturaleza social».[39]

Encuentro convincente esta respuesta. Sin embargo, tiene una

37. *Ibid.*, pp. 75-76.
38. *Ibid.*, p. 116.
39. *Ibidem.*

laguna por cuanto deja de explicar cómo llega uno a la idea de que hay otras personas que tienen experiencias de carácter similar a las mías. Podría incluso decirse que Lewis cae en un círculo vicioso, pues exige una pluralidad de mentes para idear un mundo de objetos públicos, mientras que sólo mediante la observación de una clase de estos objetos podemos llegar a creer en la pluralidad de mentes. De hecho Lewis acepta la segunda de estas proposiciones pero evita el círculo negando la primera. «El conocimiento genuinamente verificable —dice— puede captar a otras mentes sólo como cosas reveladas en las pautas de conducta de ciertos seres físicos.» [40] Por otra parte, afirma que «por mucho que nuestros conceptos se configuren por la interrelación social y los configuremos ya elaborados, un ser humano sin congéneres (si es que pudiera imaginarse) aún enmarcaría los conceptos en términos de la relación entre su conducta y su entorno».[41] Esto significa que sobre la base de sus experiencias y de las relaciones entre ellas, y en particular aquellas —dice Lewis— «en las que el propio sujeto cognoscente puede entrar como un factor activo»,[42] puede levantar una estructura conceptual en la que su propio cuerpo está unido a estas experiencias de forma singular y es distinguido de otros objetos físicos a algunos de los cuales se les atribuyen experiencias similares. Creo que es posible mostrar cómo sucedería esto, pero no es un problema fácil, y Lewis lo hubiera descubierto, si alguna vez hubiera intentado desarrollar con detalle su teoría.

La idea de que la comprensión que uno tiene de un concepto ha de identificarse con las experiencias reales y posibles que uno podría incluir como testimonio de su aplicación plantea dificultades no sólo con respecto a nuestro propio conocimiento de otras mentes, donde parecería imponerse el conductismo, sino también con respecto a nuestra interpretación de las afirmaciones sobre el pasado. Lewis no parece tomar su observación de que las otras mentes se nos «revelan» en las pautas de conducta como un compromiso con el conductismo, y no presta atención a tal problema. Por otra parte, trata muy brevemente la cuestión de nuestro conocimiento del pasado. Piensa en un crítico que le objetara que una vez que se identifica el

40. *Ibid.*, p. 411.
41. *Ibid.*, p. 117.
42. *Ibidem.*

conocimiento con la verificación «el pasado, en tanto puede ser conocido, se transforma en algo presente y futuro, y nos enfrentamos entonces a las alternativas, igualmente imposibles, de que el pasado no puede ser conocido o de que realmente no es pasado»,[43] y duda entonces entre aceptar lo que no es más que una versión del segundo aspecto del dilema, y sugerir que existe una vía intermedia entre ambos. Admite que, «desde el punto de vista del conocimiento», el pasado ha de identificarse con sus efectos presentes y futuros, pero entonces intenta evadirse considerando falaz «atribuir al análisis epistemológico una especie de verdad *exclusiva*»,[44] con lo que esta adopción del punto de vista del conocimiento no despoja al pasado de otros diversos «tipos de significación».[45] Sin embargo, no llega a poner en claro cuáles podrían ser estos otros tipos de significación. Nos advierte contra la conclusión de que «un hecho pasado, siendo verificable mediante ciertas posibles experiencias presentes y futuras, se transforma con ello en algo presente y futuro»,[46] pero unas líneas más adelante repite que la totalidad de los efectos de un hecho pasado es obviamente todo lo que es cognoscible de él y añade que separar los efectos del objeto sería convertir al objeto en cierta cosa en sí «incognoscible». Pero ¿cómo hemos de distinguir entonces el pasado del presente y el futuro? La respuesta de Lewis es que «la concepción de que un suceso se extiende a lo largo del tiempo» tras su ocurrencia «no abolirá la diferencia entre los diferentes hechos que ocurren en diferentes momentos: éstos serán identificados mediante una diferente totalidad de efectos».[47] No dice nada más sobre estas diferencias aparte de sugerir que un aspecto, que podría caracterizar al pasado, sería «un cierto tipo de inalterabilidad y falta de respuesta a los deseos y propósitos con respecto a los cuales el presente o el futuro no sería igualmente inalterable».[48] Esto podría ser, realmente, un rasgo exclusivo del pasado. Pero hay también muchos sucesos presentes y futuros que igualmente no responden a nuestros deseos. Lewis no advierte esta objeción y sigue añadiendo generalidades, repitiendo que «el pasado es conocido a través de una interpretación

43. *Ibid.*, p. 149.
44. *Ibid.*, p. 150.
45. *Ibidem.*
46. *Ibid.*, p. 151.
47. *Ibid.*, p. 152.
48. *Ibid.*, p. 153.

correcta de algo dado, incluidos ciertos caracteres dados que son la marca de su carácter de pasado». «Si esto —concluye— es una paradoja, tanto peor para el sentido común.» [49]

¿O debería uno decir «peor para el pragmatismo»? No hay ninguna paradoja en la idea de que el pasado se conoce sólo a través de las huellas que ha dejado, en la memoria, mediante registros escritos y fotográficos, o a resultas de nuestra asignación de causas anteriores a efectos actualmente observables. De hecho hay quienes dicen que la memoria, al menos en algunos casos, nos da un conocimiento directo del pasado, pero ello meramente registra el hecho de que los productos de la memoria se aceptan a menudo sin cuestionarlos. Sigue existiendo la distancia temporal entre el suceso recordado y el recuerdo posterior de él. La memoria, no más que cualquier otra forma de registro, abole los intervalos de tiempo. No es que Lewis sugiera que lo haga; Lewis quiere conservar la distinción entre pasado, presente y futuro, pero haciéndola recaer totalmente entre el presente y el futuro. No es su explícita referencia temporal, sino la forma en que se considera verificable, tanto ahora como en el futuro, lo que da a una afirmación su carácter de afirmación sobre el pasado.

Pero esto es realmente paradójico. Al parecer, la única razón que tendría para aceptar la afirmación histórica de que Napoleón fue derrotado en la batalla de Waterloo en el año 1815 es que ha sido aceptado por los historiadores y que está de acuerdo con muchas otras afirmaciones, que ostensiblemente hacen referencia a sucesos ocurridos entre este año y la actualidad, que también garantizan los historiadores. El consenso es demasiado grande como para que se considere absurda la búsqueda de nuevas pruebas, que en cualquier caso tendrían el mismo carácter. Pero con seguridad lo que hace verdadero que Napoleón fue derrotado en la batalla de Waterloo en 1815 no es sólo la verdad de la proposición condicional según la cual si consultáramos tales y tales libros, hallaríamos en ellos las sentencias adecuadas. Queremos decir que estas sentencias registran un hecho histórico que, aunque las interpretemos como premisa suya, es lógicamente independiente de su existencia. En otras palabras, las sentencias no expresarían la verdad a menos que la batalla hubiera tenido lugar como ellas dicen; pero es lógicamente posible que lo que expresen sea falso, e inversamente la batalla podría haber teni-

49. *Ibidem.*

do lugar con el mismo resultado, incluso cuando los relatos de la misma no se hubieran escrito nunca. Aceptamos estas sentencias como verdades porque concurren con nuestra interpretación de muchas otras sentencias que también aceptamos; pero su verdad consiste en la existencia real de la batalla, descrita por ellas en el momento que le atribuyen.

Tal es la visión no sólo del sentido común sino de los historiadores de todo tipo, así como de los especialistas en las numerosas ciencias que versan total o parcialmente sobre el pasado. Lo cual no hace de ella una verdad sacrosanta, pero necesitamos una razón de peso para rechazarla. La razón que da Lewis es, como hemos visto, que considera los hechos pasados como cosas en sí incognoscibles. Lo mismo podría decirse de todos los acontecimientos actuales espacialmente lejanos del intérprete de las sentencias que ostensiblemente se refieren a ellos, a menos que interprete las sentencias en el sentido de que si tuviera que realizar tales acciones haría las adecuadas observaciones: ya que cuando realice estas acciones los sucesos en cuestión habrán pasado. Si se acepta el argumento de Lewis, las únicas sentencias de tiempo en las que la referencia temporal ha de interpretarse según su valor directo serían las que formulan predicciones que su intérprete puede estar en situación de verificar, y aquellas que registran cuestiones que son susceptibles de observación actual, si es que existen.

Pero ¿estamos realmente obligados a conceder que todos los hechos putativos que caen fuera de estos estrechos límites son incognoscibles, a menos que estén sometidos al tratamiento pragmático? ¿No podemos establecer la distinción entre lo que está fuera de toda experiencia posible, como la cosa en sí kantiana, y lo que elude la observación de un determinado hablante, en razón de su situación relativa en el espacio y el tiempo? No puedo testimoniar la batalla de Waterloo porque tuvo lugar hace muchos años, y probablemente no hubiera estado en situación de presenciarla incluso si hubiera vivido entonces, pero no es un evento de carácter inobservable. Existen muchos miles de personas que la presenciaron. ¿Qué hay que decir acerca de que su ocurrencia y resultado fueron verificados por su experiencia?

De ahí nace el problema crucial para quienes desean conectar el significado con la verificación. Por una parte, es plausible identificar el significado de una proposición con sus condiciones de verdad, y a

continuación comparar estas condiciones de verdad con las situaciones observables que harían verdadera la proposición, sin tener en cuenta quién está o podría estar en situación de observarlos. Según esta idea, lo que hace observable a una situación es su carácter intrínseco, no su inclusión en la experiencia real o posible de una determinada persona. Por otra parte, también es plausible afirmar que una sentencia tiene significado sólo para un intérprete, y que, cuando la sentencia es tratada como expresión de un hecho empírico, la única forma en que el intérprete puede comprenderla es en términos de la diferencia que su verdad o falsedad causarían en su propia experiencia. Pero aparte de las dificultades que hemos visto que plantea esta idea en el caso de enunciados que versan ostensiblemente sobre el pasado, encuentra la objeción mucho más grave, de hecho, fatal, de que no puede ser generalizada de forma coherente. Puesto que, si puedo dotar de sentido una sentencia que aparentemente se refiere a las experiencias de otra persona sólo en términos de la diferencia que supondría la verdad de lo que expresa para mi propia persona, no puedo suponer que lo mismo sucede con cualquiera otra persona. No puedo confiar en que otra persona interprete una sentencia de acuerdo con la diferencia que la verdad de lo que expresa tendría en su experiencia, pues *ex hypothesi* la referencia a esta experiencia no significa nada para mí, excepto en tanto yo puedo interpretarlo en términos propios. Por consiguiente, la tesis de que todo intérprete de una sentencia debe construirla en términos de su experiencia es una tesis que ningún filósofo puede conjugar consecuentemente con el supuesto de que hay otros usuarios del lenguaje además de él mismo, pues él no puede, por principio, atribuir sentido a su suposición por encima de la referencia a la conducta de aquellas personas, verificable por su propia experiencia.

Tal vez podría mantenerse la simetría construyendo toda descripción de una experiencia, incluida la propia, como la reacción a algún estímulo físico. El informe sería interpretado entonces como una descripción del estado públicamente observable que provocó la reacción. Como Lewis supone que los *qualia* son inefables, las afirmaciones de observación que servirían como pruebas en este sistema para hipótesis más abstractas presumiblemente adoptarían dicha forma. Pero la dificultad crece cuando se llega a la interpretación de las sentencias que están destinadas a describir no lo que uno percibe, sino los pensamientos, sentimientos o sensaciones propios. No creo

verosímil que la expresión de estas sentencias sea una forma de expresar hipótesis condicionales sobre la propia conducta. Incluso si los estados mentales fueran fácticamente idénticos a los estados del sistema nervioso central, lo que en modo alguno está probado, no sería así como el sujeto las describiría, y seguiría existiendo el problema de interpretar las descripciones de los mismos.

Esta dificultad y la dificultad sobre el pasado se superarían si se identificara el significado de una sentencia con las condiciones de verdad de la proposición que expresaba, y estas condiciones de verdad podrían ser las mismas para cada intérprete de la sentencia, sin importar quién pudiera ser y qué posición ocupara en el tiempo y el espacio. Así, en el caso de una sentencia interpretada como la adscripción de un pensamiento o sentimiento a una determinada persona en un determinado momento, su condición de verdad sería que la persona en cuestión tuviera tal pensamiento o sentimiento; en el caso de una sentencia que expresara una proposición histórica, tal como una descripción de una batalla ocurrida en una determinada fecha, la condición de verdad sería la ocurrencia en esa fecha de la batalla que respondiera a esa descripción. Por lo que respecta al significado de dichas sentencias, no importaría en el primer caso si la persona aludida fuese uno mismo u otro, y tampoco importaría, en el segundo caso, la forma en que la expresión de la sentencia estuviera temporalmente relacionada con el suceso que describía. Si en el segundo caso parece paradójico que el tiempo de una sentencia no influya en su significado, la paradoja podría salvarse añadiendo la apostilla de que el suceso aludido estuviese en una determinada relación temporal con la sentencia. Sin embargo, ello tiene la espinosa consecuencia de hacer autorreferencial a toda sentencia. Una alternativa sería utilizar una expresión demostrativa como «antes de ahora». Lo cual captaría la información que se transmite en este ejemplo por el uso del tiempo pasado, pero tendría la consecuencia negativa de que el significado de una sentencia variaría con el momento de su expresión. Quizás el curso más satisfactorio a seguir sería sustituir el demostrativo por una fecha, aunque pudiera objetarse que así se alteraría el significado de la sentencia original, dando más información que la transmitida meramente por el uso de uno u otro tiempo. Sin embargo, todavía sería fiel a las condiciones de verdad de la proposición que expresaba la sentencia. Lo mismo valdría para la sustitución de otros demostrativos, incluidos los pronombres personales, por nombres o

descripciones. La eliminación de los nombres propios en favor de descripciones, aunque sea siempre factible, nos llevaría de la traducción a la paráfrasis.

Una objeción más radical a lo que estamos analizando es que amenaza la conexión entre significado y verificación. Una forma de intentar mantener la conexión sería introducir la noción de testigo privilegiado. Así, en el caso de una proposición que adscriba pensamientos, sensaciones o sentimientos a una determinada persona en un momento dado, el testigo privilegiado sería la propia persona en el momento en cuestión. En el caso de una proposición que afirme la existencia de un objeto físico ordinario como un árbol, el testigo privilegiado sería alguien que percibió el árbol en el momento y lugar adecuados y en óptimas condiciones. Se presume que estas condiciones óptimas, que incluirían alguna referencia al estado del observador, podrían especificarse exhaustivamente, si bien no está nada claro que ello pudiera conseguirse sin circularidad. Su percepción del árbol podría ser en estas condiciones una prueba de su normalidad. Pero en cualquier caso éstos son ejemplos simples. La batalla de Waterloo es un caso más difícil. ¿Es nuestro testigo privilegiado un participante en la batalla? Pero incluso si sobrevive a la batalla, es improbable que haya visto mucho de todo lo que ha sucedido en ella. ¿Un espectador civil, pues, como el Pierre de Tolstoi en Borodino? Una vez más sus pruebas serían muy incompletas. Y éstas son batallas que tuvieron lugar en un solo día. ¿Qué decir de las batallas como la batalla de Verdún, que duró meses? Parece como si tuviéramos que fragmentar estas batallas en un conjunto de incidentes, diferentes en el espacio y el tiempo, necesitando para cada uno de ellos un espectador privilegiado. Pero afirmar meramente que tuvo lugar una batalla no es lo mismo que comprometerse con todos sus detalles. ¿Cuántas pruebas de primera mano son necesarias para garantizar la afirmación de que tiene lugar una batalla?

Hasta aquí hemos pensado en nuestro testigo privilegiado como en una persona real, pero esto no siempre sirve. Una razón obvia es que podríamos querer hablar de los sucesos que ocurrieron antes de que existieran seres humanos. Podríamos recurrir a la ficción de un observador ideal, que hubiera sido capaz de verificar las proposiciones sobre el pasado remoto o, por lo mismo, sobre el lejano futuro, o presentar sucesos que están muy lejos de nosotros en le espacio, si fuera a ocupar o haber ocupado la adecuada posición espaciotempo-

ral, pero ¿qué base tendríamos para suponer que su presencia no habría introducido alguna diferencia en los sucesos en cuestión? Como de cualquier modo tenemos que decidir qué tipos de sucesos son observables a fin de delimitar las facultades de nuestro observador ideal, podríamos prescindir de él también, y postular sólo hechos que fueran incomprensibles para cualquier testigo privilegiado, pero que fueran de tal naturaleza que les permitiera ser observables. Esto nos plantea el problema de delimitar la gama de estos hechos, y confieso que no veo forma de hacerlo excepto estableciendo una lista de predicados que hayamos de considerar con propiedades observables, y especificando la forma en que pueden ser combinados entre sí. Las cosas o sucesos observables serán entonces aquellos a los que puede atribuírseles con significado estas propiedades. Tendríamos que guiarnos aquí por el uso ordinario más que seguir a Lewis restringiendo estas propiedades a los *qualia*.

Pero ¿qué sucede con las partículas u otras entidades que figuran en las teorías científicas, no como caracteres perceptibles del mundo, sino sólo como entidades con efectos perceptibles? Por ejemplo, no vemos los fotones, si bien vemos gracias a los fotones; un fotón es un *quantum* de radiación electromagnética que se invoca para explicar la transmisión de la luz. Un diccionario nos da además la información suplementaria de que «se considera como una partícula con masa y carga iguales a cero, spin igual a 1 y energía igual al producto de la frecuencia de la radiación y la constante de Planck». No creo que Lewis quisiera afirmar que los objetos que satisficieran esta definición podrían ser reducidos a nivel fenoménico, en el sentido de que las teorías en las que figuran pudieran transformarse sin más en un conjunto de enunciados condicionales sobre la probabilidad de obtener tales o cuales experiencias. En primer lugar, afirmó que ninguna cantidad de evidencia sensorial podría agotar nunca la significación de una hipótesis física, pues su verdad estaba siempre abierta a una revaloración. Sin embargo, no hay razón para pensar que atribuyó más contenido fáctico a estas hipótesis que el que podría hallarse en las formulaciones de interminables series de experimentos que se considerasen confirmatorias de las mismas.

Uno tiende a protestar en este punto, diciendo que se está eludiendo la cuestión principal. ¿Creía o no que los fotones y otras entidades eran reales? La respuesta más fácil es que sí, pues su criterio de la realidad de un objeto era la confirmación de las hipótesis en las

cuales se afirmaba implícita o explícitamente su realidad; y este es un criterio que los fotones satisfacen. Lo malo de esta respuesta es que aún parece evasiva. No nos dice si Lewis pensó que los fotones y demás eran reales en sentido absoluto. Pero llegamos así a un *impasse*. Pues seguramente Lewis hubiera contestado que esta noción absoluta de la realidad era pragmáticamente vacía.

Por lo que respecta a la teoría del conocimiento, *Un análisis del conocimiento y la evaluación* no hace más que reforzar la posición de Lewis en *La mente y el orden del mundo*. Como dije anteriormente, desarrolla mucho más el tema del significado. Las expresiones lingüísticas se consideran como términos, y se atribuye un significado a cada término en la forma de uno de los cuatro modos siguientes: el de *denotación*, que es la clase de todas las cosas reales a las que se aplica el término; el de *comprensión*, que abarca todas las cosas posibles a las que el término sería aplicable; el de *significación*, que es la propiedad o conjunto de propiedades que debe poseer una cosa para que el término se refiera a ella; y el de *intensión*, que es la conjunción de otros términos que conlleva el término en el sentido de que no puede aplicarse a nada sin aplicarse a ellos también. En el caso de un término complejo, que Lewis denomina una proposición, su denotación es el mundo real si es verdadera, y nada si es falsa, su comprensión es el conjunto de mundos posibles en los que sería verdadera, su significación es el estado de cosas que necesita obtener para ser verdadera, y su intensión el conjunto de otras proposiciones que supone. Una proposición analítica, que es verdadera sólo en razón de su significado, vale para todos los mundos posibles. Tiene por ello una comprensión universal y, correlativamente, una intensión cero. Esto no equivale a decir que no pueda deducirse nada de ella, pues cualquier proposición que se deduzca de ella será también analítica, sino más bien que ni ella ni sus consecuencias harán distinción entre mundos posibles. No separa al mundo real de cualquier otro que pudiera haber existido en su lugar. Inversamente, una proposición contradictoria tiene una comprensión cero y una intensión universal, pues toda proposición, verdadera o falsa, es consecuencia de ella.

De esto parecería seguirse que todas las proposiciones analíticas, e igualmente todas las proposiciones autocontradictorias, son equivalentes. Por lo que respecta a sus cuatro modos de significación, esta es una conclusión que Lewis tiene que aceptar, pero intenta hacerla menos paradójica disociando la equivalencia de la sinonimia y ha-

ciéndola consistir en la concurrencia de lo que llama el significado analítico. En cierto sentido, ambas expresiones tienen el mismo significado analítico si y sólo si existe una correspondencia de una a una en las intensiones de cada uno de sus constituyentes. Así, por utilizar dos ejemplos suyos, las proposiciones analíticas «Todos los gatos son vertebrados» y «Todos los felinos son seres que tienen médula espinal» son sinónimas en razón de la equivalencia intensional de los términos «gatos» con «felinos» y «vertebrados» con «seres que tienen médula espinal». Por otra parte, no existe semejante concordancia intensional entre los constituyentes de las proposiciones «El hierro es un metal pesado» y «2 + 2 = 4». Si bien estas proposiciones son equivalentes, en el sentido de que ambas tienen una intensión cero, no son sinónimas.

Mientras que por una parte Lewis asume consecuentemente lo que él llama «la concepción tradicional de la verdad analítica como verdad que está determinada, explícita o implícitamente sólo por el significado»,[50] y mantiene resueltamente que todas las proposiciones verdaderas *a priori* son analíticas, insiste con fuerza en que considera que ello implica que las proposiciones *a priori* se vuelven verdaderas en virtud de las convenciones lingüísticas. Por decirlo con sus propias palabras,

> ... el significado intensional puede especificarse de formas alternativas; como *significado lingüístico* constituido por la pauta de definición y otras relaciones analíticas existentes entre las expresiones lingüísticas; o como *significado de sentido*, constituido por el criterio mental por el que se reconoce aquello que se quiere significar. Es el significado de sentido el que da la significación epistemológicamente más importante de la «intensión». La expresión lingüística de lo que se quiere significar y es aprehendido es un fenómeno dependiente y derivado: el significado y la aprehensión son los fenómenos cognitivos fundamentales, y estos son independientes de cualquier formulación en el lenguaje.[51]

Fácilmente podemos conceder que es contingente el que las palabras de un determinado lenguaje tengan los significados que tienen. Podría haber sucedido que la palabra castellana «vaca» hubiera sido

50. *An analysis of knowledge and valuation*, p. 37.
51. *Ibidem*.

utilizada ordinariamente para denotar la clase de los caballos, más que la clase de las vacas, al igual que podría haber sucedido que la palabra castellana «bovino» tuviera la intensión de pertenecer a la familia de los équidos, en vez de pertenecer a la de los bovinos; pero dado que estas palabras se utilizan en la forma en que se utilizan, el que las vacas sean bovinos no es una proposición contingente sino analítica. Lewis está de acuerdo con esta conclusión, pero quiere hacer depender su validez de lo que él llama el significado de sentido más que del significado lingüístico de los términos aludidos. No es fácil comprender esta distinción. Para Lewis, como hemos visto, el significado de sentido está «constituido por el criterio mental por el que se reconoce lo que se quiere significar», pero no está claro en qué medida difiere esto del criterio por el que se regula el uso correcto de la palabra en cuestión. Podríamos suponer que «el criterio mental» consistiese en la presencia de una imagen, pero esto estaría abierto a diversas objeciones. Para empezar, la facultad de tener imágenes no va *pari passu* con la comprensión de las sentencias, incluso al nivel de la observación posible. Probablemente no soy el único incapaz de formarme una imagen de la dulzura, pero ello no me impide comprender y asentir a la proposición de que el azúcar es dulce. Una dificultad más general sería la de atribuir imágenes a los términos abstractos. Podríamos hacer un dibujo que ilustrara el truismo de que la honestidad es una virtud, pero a lo sumo sería una ayuda adventicia a nuestra comprensión de las palabras. Una vez más, no es fácil ver que las imágenes pudieran sustituir a términos como «mesón» o «fotón», que sólo indirectamente están vinculadas a la observación. Pero la objeción decisiva es que si no comprendemos cómo las palabras pueden operar como signos, el recurso a las imágenes no nos ayuda; pues sólo funcionando como signos las propias imágenes pueden facilitar la comprensión.

Concluyo, pues, que la distinción de Lewis no soporta el peso que le atribuye su autor. Lo que necesitaba aquí no era un contraste entre dos diferentes tipos de significados, sino más bien entre la elección contingente de ciertas formas de expresión para cumplir diversas funciones lingüísticas y las consecuencias que necesariamente se derivan de la adhesión a estas decisiones. Las proposiciones en las que se establecen estas consecuencias son *a priori* y analíticas, porque ninguna posible situación de hecho se considera incompatible con ellas.

*Su filosofía moral*

Por último llegamos a la filosofía moral de Lewis. Lewis toma muy en serio esta rama de la filosofía, en parte a causa de su concepción pragmática de que el conocimiento debe valorarse principalmente como una guía para la acción. Casi doscientas de las más de quinientas páginas de su libro *Un análisis del conocimiento y la evaluación* están dedicadas a ella. Sin embargo, sus principales tesis pueden resumirse fácilmente. Están expresadas sucintamente en las dos últimas frases del libro: «La evaluación es siempre cuestión de conocimiento empírico. Pero lo que es correcto y lo que es justo, nunca puede determinarse sólo por los hechos empíricos».

De estas dos proposiciones Lewis presta mucha más atención a la primera que a la segunda. Su tesis de que la evaluación es siempre cuestión de conocimiento empírico se basa en la asimilación de lo que describe como experiencias de valor a la aprehensión directa de cualidades sensoriales. «Difícilmente se negará —dice— que existe lo que puede ser llamado un "valor aparente" o una "sensación de bondad", igual que se ve la rojez o se oye la estridencia.» [52] Unas páginas después cualifica esto ligeramente diciendo que «el valor determinable directa o inmediatamente no es tanto una cualidad como un cierto tipo de dimensión que domina toda la experiencia».

> En la vida —prosigue— no hallamos una bondad o maldad sino incontables variantes de cosas buenas y malas, todas ellas sirviendo generalmente de base para la elección y la preferencia. El valor o el disvalor no es como la entonación de la *C* intermedia, el color de un rojo intermedio o la apreciable dureza del acero. No es un *quale* específico de la experiencia sino una gama de ellos; más semejante al color general o a la entonación o dureza generales.[53]

Es importante observar aquí que el valor, para Lewis, es siempre la propiedad intrínseca de una *experiencia.* Es una propiedad intrínseca de lo que habitualmente llama el «objeto» en el cual se centra la experiencia. Como predicado de estos objetos, puede ser inherente, si el objeto determina directamente una experiencia de valor, o instru-

52. *Ibid.*, p. 374.
53. *Ibid.*, p. 401.

mental, si lo hace indirectamente, determinando que los objetos existan en el valor inherente a ellos. Obviamente, puede suceder que un determinado objeto tenga valor en ambos sentidos.

Aunque las experiencias son sólo portadoras intrínsecas de valor, éste no se predica normalmente de ellas. Lewis afirma que las aprehensiones de valor, al igual que las aprehensiones de *qualia* sensoriales, en calidad de ingredientes de la experiencia son en sí infalibles. Por ello no proporcionan material para el juicio o incluso para el conocimiento, pues Lewis quiere reservar tanto el juicio como el conocimiento para los casos en que exista una posibilidad de error. Los juicios de valor se formulan sobre los objetos cuyo contenido falible es que los objetos en cuestión son inherentes o instrumentalmente valiosos. De esta forma son afines a los juicios de percepción, con la diferencia de que estos últimos están sometidos a una mayor variedad de pruebas. Para que un objeto sea rojo o pesado, no basta con que tenga que parecer rojo o resultar pesado; existen también criterios tales como los de longitud de onda de la luz que emite o la cantidad que registra en una báscula. En el caso de los juicios de valor la única prueba es la medida en que da lugar a experiencias de valor.

Lewis dice relativamente poco sobre el carácter de los objetos de los que se predica el valor. Dedica mucho espacio a analizar los objetos estéticos, relativos «sólo a aquellos valores distintivamente estéticos que residen en la cualidad de algo presentado o presentable, y que son explícitamente gozables en su propio discernimiento y mediante la pausa de consideración contemplativa que suspende los intereses activos con otras finalidades».[54] Al mismo tiempo, en cierta medida al modo de Jeremy Bentham, concede que «por lo que respecta a la calidad de la experiencia, no existe una distinción acusada entre el valor transitorio de un olor pasajero de madreselva y el duradero valor de una sinfonía; entre el valor apetitivo de un bistec y el valor espiritual de una fachada gótica; entre el valor inocente que se halla en un pequeño vagón rojo y el valor cultivado que hallamos en un soneto o en una urna griega».[55] No hay nada en esta relación que haga referencia explícita a la moral, pero parece claro que Lewis hubiera afirmado que la contemplación de ciertas accio-

54. *Ibid.*, p. 454.
55. *Ibid.*, p. 446.

nes, motivos y estados mentales benevolentes podría dar lugar a experiencias de orden similar.

El punto de vista de Lewis recuerda —aunque no lo invoque— el de los moralistas del siglo XVIII, como Francis Hutcheson, que intentaron conectar nuestros juicios morales con nuestra posesión de lo que llamaron un sentido moral. Por mi parte, dudo si debe haber, o si de hecho hay comúnmente, una estrecha similitud entre experiencias como contemplar una pintura de Cranach, saborear un buen plato de ostras y admirar, por ejemplo, un acto de autosacrificio, salvo en un aspecto: en que todas son valiosas (pero quizás en nada más). Al menos podríamos inferir esto de la afirmación de Lewis de que «el bien inmediato es el que te gusta, y el que deseas a título de experiencia; el mal inmediato es aquel que te disgusta y que no quieres».[56] Si esto es así, la cuestión de si el valor o el disvalor están presentes en la experiencia a la manera de cualidades sensoriales pasa a tener una importancia menor.

Una acusación más grave, que Lewis intenta rechazar repetidas veces, es que esta teoría representa a los juicios de valor como algo subjetivo. Su pragmatismo le compromete, como hemos visto, a considerar todas las propiedades empíricas como subjetivas en el sentido de que «*cualquier* propiedad de un objeto es algo determinable a través de la experiencia, y en el de que el sentido definible en términos de experiencia lo aseguraría de forma suficiente»,[57] pero esto no les impide ser objetivas, en el sentido de que las propiedades se corresponden con posibilidades genuinas de la experiencia, ya creamos o no que así es, y ya se realicen o no sus posibilidades. Basta con que se realizaran si se llevaran a cabo las pruebas adecuadas. En el sentido en que se contrastan adecuadamente lo objetivo y lo subjetivo, una propiedad es subjetiva sólo si su realización actual o posible en la experiencia de una persona se debe a una peculiaridad en las características o el contexto de esa persona; si la experiencia es de este tipo, la caracterizaríamos como una ilusión. Pero esto, dice Lewis, no se verifica con los valores. Por lo que respecta a la objetividad, los valores están exactamente al mismo nivel de otras propiedades. Por emplear uno de sus propios ejemplos, la belleza de una pepita de oro no es menos una propiedad objetiva que la de su

56. *Ibid.*, p. 404.
57. *Ibid.*, p. 458.

gravedad específica, y esto sigue siendo verdadero incluso si no se descubriera nunca la pepita. Todo lo que se necesita en ambos casos es la verdad del condicional de que si se dieran tales y tales condiciones, se seguirían tales y tales experiencias. La diferencia radica sólo en el carácter de las pruebas.

Pero ¿no podría ser importante esta diferencia? Después de todo, ¿por qué tendemos a decir que la belleza radica en el ojo del espectador, mientras que nos sorprendería que se dijese lo mismo con respecto a la gravedad específica? ¿No podría deberse a que, por seguir con el mismo ejemplo, la gravedad específica fuera una propiedad intrínseca de la pepita de oro, mientras que no su belleza? La distinción podría mantenerse sin perjuicio para la suposición pragmática de que la atribución de gravedad específica equivale en última instancia a la predicción de los resultados de experimentos hipotéticos. En un caso se da por supuesto que las medidas arrojarían aproximadamente el mismo resultado, si las realizase cualquier observador normal. En el otro, es cuestión de una simple reacción estética que está sometida a diferencias culturales o incluso puede variar de persona a persona en una misma cultura.

Lewis intenta hacer frente a ello exigiendo que la «prueba de observación» sea realizada por «un experto en belleza de metales»,[58] aunque no dice cómo valorar esta pericia. En la misma vena, afirma que «la objetividad de una aprehensión de valor no depende de la estadística de la apreciación general; y que "genuina y objetivamente valioso" no significa simplemente 'conducente a la satisfacción por parte de las personas en general'».[59] Esta parece ser su concepción dominante, aunque hay pasajes que implican que un objeto tiene cierto valor objetivo si hay alguien que hallase satisfacción en él, en tanto no produjera mayor displacer a los demás. Sin embargo, en general, como he dicho, niega que «una aritmética de contar narices tenga relevancia para un valor inherente como los de orden estético».[60] Y, de forma más general, observa que la «concepción naturalista» que está defendiendo «no quiere ir a caer en los brazos de un relativismo protagórico. No pretende equiparar las evaluacio-

58. *Ibid.*, p. 514.
59. *Ibid.*, pp. 526-527.
60. *Ibid.*, p. 460.

nes de un loco en su locura con las de un sabio en su sabiduría».[61] Esto debilita la analogía entre los juicios de valor y los juicios de percepción, en los que el cómputo de narices es un factor dominante. Asimila los juicios de valor más a los juicios científicos, cuya comprensión y valoración exigen una destreza profesional. Pero entonces volvemos a toparnos con la dificultad de la elección de nuestros mentores en la decisión de las cuestiones de valor. Quizá podríamos hallar criterios aceptables para la selección de expertos en estética, pero no está claro qué es lo que garantizaría el otorgamiento o la negativa del título de sabio moral.

Sin embargo, no es por esta razón por la que Lewis concluye que «lo que es correcto y lo que es justo no puede ser determinado nunca por hechos empíricos exclusivamente».[62] Es más bien que distingue entre «"bueno" en el sentido de 'útil como conducente a la satisfacción', juicio que considera fáctico, y "bueno" en el sentido de 'moralmente justificado' o 'loable'»,[63] que no lo es. Incluso llega al extremo de tomarlas como dos palabras diferentes. Difuminar su sentido sería comprometerse con el utilitarismo, o posiblemente con el egoísmo, algo que Lewis no está dispuesto a hacer, aunque extrañamente dice que «Preocúpate de ti mismo en el futuro y en general» es un imperativo categórico «que no necesita razón alguna».[64] Sin embargo, creo que esto debería considerarse como una exigencia de tomarse la vida en serio más que como la exigencia de averiguar los propios intereses. Las únicas máximas morales que propone además son: «Sé consistente, en la evaluación, en el pensamiento y en la acción»,[65] y «Ninguna regla de acción es correcta excepto aquella que es correcta en todos los casos, y por lo tanto correcta para todos»,[66] que entiende como una tautología. De hecho puede convertirse en una tautología si jugamos lo suficientemente con la noción de los ejemplos, de forma que se desvanezcan todas las diferencias que puedan hacernos considerar correcto que diversas personas actúen de forma diferente en circunstancias similares, pero entonces pierde toda la fuerza moral. En cuanto a la consistencia, en lógica realmente

61. *Ibid.*, p. 398.
62. *Ibid.*, p. 554.
63. *Ibid.*, p. 552.
64. *Ibid.*, p. 481.
65. *Ibidem.*
66. *Ibid.*, p. 482.

hay que defenderla, aunque no parece haber ninguna razón convincente por la que un buen lógico no pueda ser consistentemente malvado.

Lewis se refiere varias veces a la teoría emotiva de la ética llamándole un horror piadoso, pero no me parece que sean muy profundas las diferencias entre ésta y su propia posición. Los emotivistas no llegan a negar que las cuestiones relativas a lo que la gente desea y a lo que realmente conduciría a su satisfacción sean cuestiones empíricas. A lo que se resisten es a cualquier intento por difuminar la distinción entre los usos descriptivos y normativos del lenguaje. En este punto podría parecer que Lewis concuerda con ellos, aunque tal vez le desagradara su forma particular de establecer esta distinción. Si es así, creo que tenía razón.

## Capítulo 4

# WITTGENSTEIN, POPPER Y EL CÍRCULO DE VIENA

### El «Tractatus» y sus consecuencias

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. Procedía de una familia de ricos industriales de descendencia judía pero convertidos al catolicismo. Tras estudiar ingeniería en Berlín, en 1908 ingresó en el Departamento de Ingeniería de la Universidad de Manchester. Se especializó en aeronáutica, y se dice que diseñó un motor a reacción para aviación. Al cambiar progresivamente su interés de la matemática aplicada a la pura y de ésta a la filosofía de la matemática, en 1911 fue a la Universidad de Jena a visitar a Gottlob Frege, quien había influido en él considerablemente. Frege le aconsejó que trabajara con Bertrand Russell, por lo cual pasó cinco trimestres en el Trinity College de Cambridge, entre 1912 y 1913. Pronto consiguió que Russell y Moore le consideraran al menos al mismo nivel intelectual que ellos. Dejó abruptamente Cambridge para irse a vivir solo a Noruega, en una cabaña que construyó él mismo. Allí fue visitado por Moore, a quien dictó notas sobre filosofía de la lógica, y mantuvo correspondencia con Russell sobre el mismo tema. Cuando en 1914 estalló la guerra ingresó como voluntario en el ejército austríaco y sirvió como artillero, primero en el frente oriental y después en el Tirol, donde fue hecho prisionero por los italianos en noviembre de 1918. Había perdido contacto con sus amigos de Cambridge, y en una nota a pie de página de su *Introducción a la filosofía de la matemática*, publicada en mayo de 1919, Russell, tras reconocer que la importancia del concepto de tautología para la definición de la matemática le había sido sugerida «por mi antiguo dis-

cípulo Ludwig Wittgenstein», añade que no sabe si Wittgenstein había resuelto el problema de definir la «tautología», «e incluso si está vivo».[1]

Russell no tardó mucho tiempo en recibir respuesta a estas preguntas. Un tiempo después, todavía en 1919, Wittgenstein le escribió desde su campo de prisioneros, enviándole una copia de un tratado en el que afirmaba haber conseguido no sólo definir la «tautología» sino haber resuelto además todos los otros problemas de la filosofía de la lógica que Russell y él habían discutido. Wittgenstein había confeccionado el tratado a partir de un conjunto amplio de «observaciones» filosóficas que había formulado durante la guerra. Parte de ellas fue seleccionada por sus seguidores y publicada después de su muerte. El propio tratado consistía en una serie de observaciones, sistemáticamente ordenadas y numeradas. Cuando los italianos le pusieron en libertad, Wittgenstein quiso encontrarse con Russell para discutir la obra con él. Pero se encontraba con la dificultad de que no tenía dinero para el viaje, pues como la lectura de Tolstoi le había persuadido de que no debía disfrutar de la riqueza, distribuyó su considerable fortuna particular entre sus familiares. El problema se solventó con la venta que hizo Russell de algunos muebles que había dejado Wittgenstein en Cambridge, y el encuentro de ambos tuvo lugar en Amsterdam.

Russell se sintió impresionado por lo que le dijo y mostró Wittgenstein, y acordó escribir una introducción a la obra, que apareció en 1921 con el título *Logisch-philosophische Abhandlung* en el último número de la revista *Annalen der Philosophie*. Se omitió la traducción alemana de la introducción de Russell porque Wittgenstein pensó que, despojada de la elegancia del inglés de Russell, la introducción era superficial y podía comprenderse erróneamente. No obstante, permitió que apareciera en la versión de la obra que salió al año siguiente, en edición bilingüe, con el texto alemán y traducción inglesa de C. K. Ogden. El título de esta edición, sugerido, al parecer, por Moore, fue *Tractatus logico-philosophicus*. Aparte de un breve ensayo titulado «Algunas observaciones sobre la forma lógica», que apareció en los *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society* de 1929, fue la única obra filosófica que Wittgenstein publicó durante su vida.

1. *Introduction to mathematical philosophy*, pp. 205 ss.

Convencido, según decía en el prefacio del *Tractatus*, de que había conseguido resolver los problemas que trataba, Wittgenstein dejó de trabajar en filosofía durante un tiempo para ejercer como maestro de escuela. De 1920 a 1926 enseñó en diversas escuelas rurales de las montañas situadas al sur de Viena. Al parecer agradó a los niños pero no a sus padres, que interpusieron una acción legal contra él acusándole de haber utilizado una excesiva severidad física. Aunque fue absuelto de la acusación, no reanudó su trabajo docente sino que se retiró por unos meses a un monasterio cercano a Viena, trabajando como jardinero. Poco después se pasó a la arquitectura y diseñó o ayudó a diseñar una casa en Viena para su hermana. La casa sobrevive, con modificaciones, como sede de la Embajada búlgara. No sé si diseñó o ayudó a diseñar otras edificaciones, pero resulta interesante que en todas las ediciones del listín telefónico de Viena de 1933 a 1938, la ocupación atribuida al doctor Ludwig Wittgenstein era la de arquitecto más que la de filósofo.

Sin embargo, fue en calidad de filósofo como obtuvo su doctorado. Su interés por el tema aumentó cuando dejó la enseñanza y estableció contacto con varios miembros del grupo que llegó a ser conocido con el nombre de «Círculo de Viena», incluido su líder, Moritz Schlick. También se volvió a sentir atraído por Cambridge, principalmente por el brillante y joven filósofo F. P. Ramsey (1903-1930) quien, a los dieciocho años de edad ayudó a Ogden en la traducción del *Tractatus* e hizo una recensión del libro para *Mind*. Wittgenstein presentó la obra como tesis doctoral en 1929. Le examinaron Russell y Moore, quien se dice que afirmó: «En mi opinión personal, la tesis del señor Wittgenstein es un trabajo genial; pero, sea lo que sea, satisface el estándar exigido para el grado de doctor en filosofía por Cambridge». Tras obtener su doctorado, Wittgenstein fue elegido para una beca de investigación en el Trinity College de Cambridge, e impartió clases allí durante los seis años siguientes, volviendo a Viena para las vacaciones de verano. Durante este período se mostró insatisfecho con el enfoque del *Tractatus*. La nueva dirección que iba tomando su pensamiento puede apreciarse en las dos series de notas que dictó a sus alumnos. Algunas copias circularon privadamente por entonces, pero hasta 1958 no se publicaron las notas con el título *The blue and brown books* («Los cuadernos azul y marrón»).

Tras visitar la Unión Soviética, donde estuvo tentado de esta-

blecerse, y pasar otro año en su cabaña de Noruega, Wittgenstein volvió a Cambridge en 1937, convirtiéndose en ciudadano británico un año después, cuando Alemania se anexionó Austria. En 1939 fue elegido para suceder a Moore como catedrático de filosofía, pero pasó la mayor parte de la guerra como enfermero en un hospital de Londres y posteriormente en un laboratorio de investigación en Newcastle. Terminada la guerra reanudó su labor en Cambridge, pero vio que no le agradaba este trabajo y dimitió de la cátedra en 1947. Pasó los dos años siguientes en Irlanda trabajando en la segunda parte de sus *Philosophische Untersuchungen* («Investigaciones filosóficas»). La primera y con mucho la parte más extensa, en la que había trabajado durante muchos años, fue terminada en 1945. A su vuelta a Inglaterra en 1949, tras una visita a los Estados Unidos, descubrió que tenía un cáncer incurable. Siguió trabajando, reuniéndose con frecuencia con sus amigos de Oxford y Cambridge, y murió en esta última ciudad en la primavera de 1951.

Desde su muerte, sus albaceas literarios han editado y publicado repetidas veces su legado filosófico. Las *Philosophische Untersuchungen* aparecieron en 1953, con el texto alemán y la traducción inglesa de Elizabeth Anscombe, como en el *Tractatus*, con el título inglés de *Philosophical investigations*. Este libro, que también está escrito en la forma de párrafos numerados, ordenados más libremente que el *Tractatus*, es con mucho el más importante de los escritos póstumos de Wittgenstein. Además de *Los cuadernos azul y marrón* que ya he mencionado, la obra de Wittgenstein incluye las *Remarks on the foundations of mathematics* («Observaciones acerca de los fundamentos de la matemática»), que se cree fueron escritas entre 1937 y 1944 y publicadas, de nuevo en ambos idiomas, en 1956; un conjunto de fragmentos que datan de 1929 pero escritos en su mayoría entre 1945 y 1948 y publicados en ambos idiomas con el título de *Zettel* («Fichas») en 1967; y algunas notas, *Über Gewissheit* («Sobre la certeza») publicadas en el mismo formato en 1969, y que representan los trabajos elaborados por Wittgenstein durante sus últimos dieciocho meses de vida. Ha habido otras publicaciones póstumas, y diversos comentarios tanto del *Tractatus*, del cual en 1960 apareció una nueva traducción de David Pears y Brian McGuinness, conservando el texto alemán y la introducción de Russell, como de las últimas tendencias del pensamiento de Wittgenstein.

Cuando leí por primera vez el *Tractatus* siendo subgraduado en Oxford en 1931, me causó una fuerte impresión. Posteriormente he llegado a encontrar oscura una parte considerable de su contenido y a estar en desacuerdo con muchas cosas que creo leer en él, pero entonces tomé lo que quise y no me importaba el resto. Sus principales tesis, tomadas literalmente, son muy fáciles de resumir. El mundo es un conjunto de hechos que consisten en la existencia de lo que en el original alemán se denomina *Sachverhalten*, traducido por Ogden como *atomic facts* ('hechos atómicos') y quizá con mayor precisión por Pears y McGuinness como *states of affairs* ('estados de cosas'). Estos estados de cosas están compuestos de objetos simples, y están representados por proposiciones elementales lógicamente independientes entre sí. Para tener una significación literal, una sentencia debe expresar una proposición elemental verdadera o falsa o una que asigne una cierta distribución de verdad o falsedad a las proposiciones elementales. En este caso, la proposición compuesta se considera como una función de verdad de las proposiciones elementales en cuestión. Existen dos casos límite. Una proposición puede no satisfacer todas las posibilidades de verdad elementales, en cuyo caso es una contradicción, o puede satisfacerlas todas, en cuyo caso es una tautología. Las proposiciones verdaderas de la lógica son todas tautologías, en este sentido, y también virtualmente las proposiciones de la matemática pura, aunque Wittgenstein prefirió llamarlas identidades. Las tautologías y las identidades tienen por finalidad facilitar la obtención de inferencias deductivas, pero en sí no nos dicen nada sobre el mundo. Una proposición genuina describe una situación posible. Estas descripciones son ellas mismas hechos y comparten una forma descriptiva y lógica con lo que representan. El error en la representación se presenta cuando una sentencia, que establece la verdad o falsedad de algo, no describe una situación posible, ya sea simple o compleja. En tanto no son ni proposiciones elementales ni funciones de verdad de proposiciones elementales, los enunciados metafísicos no representan nada. Carecen de sentido. A lo sumo constituyen intentos de decir lo que no puede ser dicho sino simplemente mostrado. Esto vale para la ética y la estética. También vale para cualquier intento de describir las condiciones de la representación, con lo que las proposiciones del *Tractatus* son ellas mismas sinsentidos. Wittgenstein las comparó con una escalera que el lector debe arrojar una vez que ha ascendido por ella. Entonces verá

el mundo correctamente. Entre las cosas que conocerá es que la filosofía no es un cuerpo de doctrina sino una actividad, la actividad de aclarar las proposiciones de la ciencia natural y de denunciar a la metafísica como carente de sentido. El libro termina con la tan citada sentencia: «Wovon man nicht sprechen kann darüber muss man schweigen» («De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»).

Incluso en el momento en que me sentí más impresionado por el *Tractatus* no acepté por completo la afirmación de su autor de que todas las ideas en él reflejadas eran «inamovibles y definitivas».[2] Acepté cabalmente su conclusión de que las experiencias metafísicas eran sinsentidos, pero no contaba a las afirmaciones del *Tractatus* entre ellas. No veía, y aún no veo, cómo una setencia podía expresar al mismo tiempo una pseudoproposición y una verdad inamovible. Más bien coincidía con Ramsey en que «si la principal proposición de la filosofía es que la filosofía es un sinsentido ... entonces debemos tomar en serio que es un sinsentido, y no pretender, como hace Wittgenstein, que es un sinsentido importante».[3] Evitando esta conclusión, como hizo Ramsey, consideré la filosofía una actividad de análisis y las proposiciones del *Tractatus*, en la mayoría de los casos, verdades analíticas. De hecho pertenecían a lo que desde entonces se incluiría en el dominio de la semántica general, y no veo razón por la cual esto deba convertirlas en sinsentidos. No hay duda de que podemos inquirir significativamente acerca de la relación de las sentencias de un determinado lenguaje con lo que éstas significan en su uso común, y no veo por qué no pueda generalizarse esta cuestión, analizando las condiciones generales para el enunciado de un hecho posible.

Wittgenstein no da ejemplo alguno de una proposición elemental, ni por consiguiente de un hecho atómico o estado de cosas. Formula la misteriosa afirmación de que «en un estado de cosas, los objetos se unen unos a otros como los eslabones de una cadena» [4] y afirma que la razón por la que los objetos deben ser simples es que constituyen la sustancia del mundo. «Si el mundo no tuviera sustancia —prosigue— entonces el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera» [5] y «en

2. *Tractatus logico-philosophicus* (Pears y McGuinness), p. 4.
3. F. P. Ramsey, *The foundations of mathematics*, p. 263.
4. *Tractatus logico-philosophicus*, 2.03.
5. *Ibid.*, 2.0211.

este caso no podríamos elaborar ninguna imagen del mundo (verdadera o falsa)».[6] El razonamiento es críptico, pero la afirmación subyacente a él parece ser que la mayoría de signos primitivos, los que se combinan para formar las proposiciones elementales, deben tener una referencia. Para que se cumpla esta condición, ninguna de ellas puede referirse a un objeto complejo, pues el objeto complejo en cuestión podría no existir: la proposición en la que se afirmaba que sus elementos estarían combinados en la forma exigida podría ser falsa. Pero entonces el signo que supuestamente la designaría carecería de referencia y por consiguiente no podría contribuir a la expresión de una proposición elemental. La sentencia en la que se hubiera insertado carecería de significado.

El problema que plantea este argumento es que no parece haber una buena razón para aceptar su premisa subyacente. El propio Wittgenstein habría de subrayar posteriormente que es un error identificar el significado de un nombre con su portador, y una vez que se admite esto se libera uno del dilema de tener que decir de un signo que no denomina a un objeto simple, que denomina a un objeto complejo o bien carece de significado. Y no es que esto nos diga mucho: nos sentimos frustrados por no conocer siquiera qué tipos de objetos son éstos o cuál es su criterio de simplicidad.

Esta frustración no fue sentida por los primeros seguidores del planteamiento de Wittgenstein. Daban por supuesto que las proposiciones elementales del *Tractatus* eran descripciones de la experiencia sensorial; los objetos que significaban eran lo que Russell y Moore habían puesto de moda con el nombre de *sense-data*; sus configuraciones constituían la estructura de los campos sensoriales (*sense-fields*). El resultado fue que se atribuyó a Wittgenstein un punto de vista filosófico apenas diferente del de Hume. Sus estados de cosas, ya fueran simples o compuestos, se correspondían con las cuestiones de hecho de Hume; sus tautologías e identidades expresaban las relaciones de ideas de Hume. Ambos opinaban que estas dos categorías agotaban todo lo que podía ser dicho significativamente. Y no sólo esto, sino que Wittgenstein también parecía compartir la actitud de Hume con respecto a la causalidad, al afirmar, como hizo, que «el procedimiento de la inducción ... no tiene una

6. *Ibid.*, 2.0212.

justificación lógica sino sólo psicológica»[7] y que «no es obligatorio que suceda una cosa porque otra ha sucedido previamente. La única necesidad que existe es la necesidad *lógica*».[8]

El principal obstáculo a esta interpretación es que no era coherente con la independencia lógica de las proposiciones elementales. Permite la independencia lógica de las situaciones reales, en tanto éstas se consideran específicas, pero no impide que la verdad de una proposición elemental falsee a otra si, por ejemplo, éstas adscriben colores incompatibles a la misma área sensorial en un mismo momento. Tampoco se satisfará la exigencia de independencia si los predicados de las proposiciones elementales son cuantitativos: la asignación de alguna medida a un determinado *item* no será reconciliable con la asignación de otra medida diferente en el mismo momento y en la misma dimensión. En cualquier caso, si las proposiciones elementales hacían referencia a los contenidos de las experiencias sensoriales, los predicados que contenían serían cualitativos más que cuantitativos. El hecho de que la exigencia de la independencia lógica sea violada por los predicados cuantitativos también descarta la sugerencia de que las proposiciones elementales de Wittgenstein deban considerarse referidas a acontecimientos físicos. Pero ¿qué posibilidad queda?

Lo único que se me ocurre es que los objetos que se combinan para formar las situaciones primitivas sean todos ellos universales. Esto estaría de acuerdo con la concepción de las proposiciones elementales como imágenes que representan estados de cosas posibles. Asentir a una imagen así equivaldría a afirmar que existía un estado de cosas adecuado a ella; la negación de que existía el estado de cosas descrito vendría implícita en el desacuerdo. El hecho de que las imágenes fueran diferentes en cualquier aspecto no las haría incompatibles, pues no habría referencia interna que las pusiera en conflicto. Cada una de ellas transmitiría la información de que había algún estado de cosas correspondiente, pero ninguna de ellas tendría la marca de ningún intento para indicar el estado de cosas en cuestión de otra forma más que describiendo sus cualidades.

De hecho, sería posible utilizar un lenguaje así, siempre que hubiere una convención vigente que definiera los límites del área en

7. *Ibid.*, 6.3631.
8. *Ibid.*, 6.37.

que habría que contrastar estas proposiciones. Por ejemplo, si el lenguaje fuera fenoménico, podría entenderse tácitamente que los estados de cosas descritos tendrían que ser buscados en un determinado conjunto de campos sensoriales. Sin embargo, no está claro que esto conservara genuinamente la independencia lógica de las proposiciones elementales. Es cierto que ningún par de ellas sería formalmente incompatible, pero cualquier imagen que cumpliera los límites convencionalmente impuestos excluiría al resto.

En cualquier caso, no tiene objeto proseguir este camino, pues no sólo va en contra del simbolismo del *Tractatus*, donde parecen distinguirse las variables según tomen como valores a particulares, cualidades o relaciones, sino que choca frontalmente con la objeción de Wittgenstein a la definición de la identidad hecha por Russell, que nos impide decir de dos objetos que tienen todas sus propiedades en común, añadiendo que «aun cuando la proposición no sea nunca correcta, sigue teniendo *sentido*».[9] Este es un punto en el que Wittgenstein puede haber estado equivocado, pero no permite abrigar la sugerencia de que considerase a los objetos como colecciones de propiedades.

En estas circunstancias, creo que nos vemos obligados a decir que la exigencia de Wittgenstein de que las proposiciones elementales sean lógicamente independientes entre sí no puede ser satisfecha. De hecho, él mismo llegó pronto a la misma conclusión. En su breve artículo sobre la forma lógica, desmintió la posibilidad de que diferentes predicados de color pudieran ser verdaderos simultáneamente con respecto al mismo particular. No se retractó hasta el punto de decir que las proposiciones elementales podían ser por esta razón mutuamente incompatibles, pero, lo que viene a ser lo mismo, habló de la «gramática» de los predicados de color como un sistema de normas en el que un color «excluía» a cualquier otro: y por supuesto lo mismo vale con respecto a los tamaños y las formas. Esto no supone un sacrificio de la atomicidad, pues puede seguir siendo verdadero que todos los estados de cosas reales son lógicamente independientes.

Otra dificultad, que es mencionada en los cuadernos de Wittgenstein como obstáculo a su tendencia a tratar las proposiciones elementales del *Tractatus* como descripciones de fenómenos, es la vaguedad, si no de los propios fenómenos, al menos de cualesquiera

9. *Ibid.*, 5.5302.

conceptos con los que pudiéramos intentar su comprensión. Así, notoriamente no es una condición suficiente que dos parches tengan el mismo tono de color para que no haya una diferencia visible entre ambos. La razón de esto es que la discernibilidad de la diferencia de color no es una relación transitiva. Puede haber una serie de parches de color, *A*, *B* y *C*, tal que *A* es indiscriminable de *B* y *B* de *C*, pero que *A* sea discriminable de *C*. Así, si se considera a *X* e *Y* como parches de idéntico color, tienen que satisfacer la fuerte condición de que no haya un espécimen *Z* que sea exactamente igual a uno de ellos pero no al otro. No sacaríamos partido en sustituir aquí aproximadamente igual por exactamente igual, pues la relación de aproximadamente igual tampoco es transitiva. Por ello, no parece seguirse de aquí que, en algunos casos al menos nuestro otorgamiento de un predicado de color a un dato sensorial tenga que ser provisional. Sin embargo, puede haber una forma de rehuir esta conclusión. En mi ejemplo de la serie *ABC*, podríamos establecer la regla de que si una muestra de *B* se presentara con muestras de *A* y *C*, no se le asignaría un predicado de color diferente del de éstos; si fuera presentada como una muestra de *A* o *C* en ausencia de la otra, tendría que ser asimilada a su pareja; y si apareciera sin ella podría dársele cualquiera de los tres apelativos. Esto tendría la ventaja de evitar la contradicción real y de permitirnos asignar un valor de verdad definido en cada caso a la proposición elemental. No obstante, difícilmente satisfaría las exigencias del *Tractatus*, pues *B* no podría entrar en diferentes combinaciones como el mismo objeto concreto.

Quizá no valía la pena plantear todavía esta cuestión, pues el problema de la vaguedad se plantea de forma más aguda cuando entramos en la valoración de las proposiciones compuestas que supuestamente son funciones de verdad de las elementales. Presumiblemente queremos hacer un pleno uso de la matemática en nuestras teorías, pero una vez lo hacemos, entonces, como el propio Wittgenstein admite cuando trata explícitamente de las matemáticas, la extensión de nuestros conceptos se vuelve indeterminada. Por ejemplo, si nuestra teoría física incorpora a la geometría euclidiana, pueden haber longitudes a las cuales ésta asigna números irracionales, como $\sqrt{2}$, en calidad de valores: pero ninguna operación real de medida puede tener como resultado un número irracional. Una vez más, nuestra teoría puede permitir un número infinito de diferencias de peso, pero

las diferencias observables que distingamos siempre serán finitas. El resultado es que no siempre existe una clara división entre las proposiciones elementales, consideradas como descripciones de observación, con las que concurre una proposición más abstracta y aquellas con las que no concurre. Los estados de cosas que se consideran verificadores de una teoría entran dentro de una cierta gama, pero los límites de la gama no están definidos con precisión.

Otra objeción obvia al sistema de Wittgenstein es que no contempla el caso de los condicionales no satisfechos. En un esquema simple de función de verdad, al admitir sólo los valores «verdadero» y «falso» y asignar uno u otro de estos valores a cada proposición, la fórmula «si *p* entonces *g*» es equivalente a la de «no *p* o *g*», con el resultado de que entre las posibilidades que son suficientes para su verdad se encuentran todas aquellas en las que *p* es falsa. Pero, como hemos visto al discutir la obra de C. I. Lewis, no queremos ponernos en la posición de tener que asentir a cualquier resultado posible de un experimento, en tanto que el experimento no esté realmente realizado. Puede ser factible desarrollar una teoría de los condicionales que evite que éstos sean verdaderos en los casos en que no se satisfacen sus antecedentes, pero el problema no es tal que pueda pasarse por alto simplemente, sobre todo si consideramos nuestras proposiciones básicas como fenoménicas. Si hay que considerar las cosas, en términos de John Stuart Mill, posibilidades permanentes de sensación, tenemos que fijar unos límites a lo que tomamos como posible.

No veo claramente si la concepción de las proposiciones elementales como imagen de su sentido pretendía asegurar que éstas fueran definitivamente verdaderas o falsas. Quizá la forma en que se suponen compuestas las imágenes excluye el que éstas sean borrosas; de otra forma, un cierto grado de indefinición en la imagen podría servir para reflejar alguna indeterminación en los hechos. Una cuestión más seria es si ganamos algo con esa idea de las proposiciones como imágenes. El modelo en el que se basa es el de una fotografía o mapa, en el que sentimos la tentación de pensar que lo que convierte a estos objetos en símbolos es su similitud de estructura o contenido con algún estado de cosas posible. Un mapa es una representación precisa de una región si las distancias entre los puntos que abarca reflejan, según una escala uniforme, las distancias entre las ciudades, si sus diversos sombreados se corresponden con las

diferencias de altitud, etc. Pero la elección, por ejemplo, del color verde para representar las alturas menores a 600 pies y un color púrpura para representar las altitudes de más de 9.000 pies es obviamente una cuestión convencional. Así, menos obviamente, es la correlación de las distancias entre las señales del mapa y las distancias entre las características de la región. Sin la convención según la cual el mapa, o la pintura, o cualquier otra representación, tenga que ser interpretada como un signo de aquello a lo que se parece, de una u otra forma, sólo conocemos el hecho de que dos objetos son de algún modo similares, y esto no convierte a uno en signo del otro, como tampoco ocurre que los botones de la manga derecha de mi chaqueta simbolicen los de la manga izquierda. En resumen, el hecho del parecido físico pasa a ser relevante sólo cuando es seleccionado como método de representación. De forma natural tendemos a asociar lo igual con lo igual, pero ésta no es la única opción que tenemos, y para muchos fines no es la más práctica. Y más importante aún, como es sólo uno de los muchos métodos posibles de representación, no sirve para explicar en qué consiste la representación.

La idea de que las proposiciones elementales son registros de experiencias reales o posibles puede plantear el problema del solipsismo. ¿De quién son las experiencias en cuestión? ¿No deben ser las del hablante?; y, en este caso, ¿cómo pueden sus impresiones comunicar algo a otras personas distintas de él mismo? ¿Es que tenemos sólo acceso a nuestras propias experiencias? Podemos inferir de la conducta de otras personas que éstas tienen experiencias análogas a las propias, pero esto no puede ser verificado realmente. De hecho, si las proposiciones a las que atribuyo significación son sólo aquellas que son funciones de verdad de las proposiciones elementales descriptivas de mis experiencias, no está claro cómo la adscripción de experiencias a los demás pueda tener un significado para mí, y menos aún que este significado esté justificado.

Hacia el final del *Tractatus*, Wittgenstein aborda el problema del solipsismo de forma oracular, que refleja de algún modo su lectura de Schopenhauer. «Lo que pretende el solipsismo —dice— es bastante correcto, sólo que *no puede* ser dicho, sino que se muestra a sí mismo. Que el mundo sea *mi* mundo se muestra en el hecho de que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo)

significan los límites de mi mundo.»[10] Y posteriormente dice: «El sujeto no pertenece al mundo: más bien es un límite del mundo»,[11] comparándolo en este sentido con el hecho de que el ojo no es en sí un constitutivo del campo visual. La conclusión es que «el solipsismo, cuando se siguen estrictamente sus implicaciones, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae a un punto sin extensión, y allí está la realidad coordinada con él».[12] Y por último «lo que introduce el yo en filosofía es el hecho de que "el mundo es mi mundo". El yo filosófico no es el ser humano, no el cuerpo o el alma humana, sobre la que versa la psicología, sino más bien el sujeto metafísico, el límite del mundo que no forma parte de él».[13]

No es sorprendente que los comentadores del *Tractatus* hayan considerado difíciles de explicar estos pasajes. Decir que «el mundo es mi mundo» es obviamente falso si se entiende como una afirmación del propio Wittgenstein. El mundo existía antes de nacer él y no se extinguió con su muerte, y durante su vida conoció relativamente poco de él. Pero también es obvio que esto no es lo que él quería decir; la expresión «el mundo es mi mundo» no se refiere a la persona que la pronuncia sino a todos y cada uno de nosotros. Pero esto, como hemos visto al hablar del tratamiento que hace C. I. Lewis del problema, seguramente es contradictorio. No es posible que nosotros estemos tan singularmente privilegiados. O más bien, sería contradictorio si el «mi» se refiriera en cada caso a un ser humano concreto, pero se nos dice que no es así. Se refiere al sujeto metafísico. Y ¿qué es este sujeto metafísico? Aquí llegamos a un punto en el que no podemos decir nada más.

Esto no es en absoluto satisfactorio. Incluso si nos contentamos con la observación de que el solipsista está intentando decir lo que no puede ser dicho, necesitamos alguna indicación clara de qué es lo que pretende, y por qué tiene razón. Podría decirse que el ámbito de mi experiencia establece los límites de mi comprensión, pero si ello significa que identificamos las condiciones de verdad de cualquier proposición que yo comprendo con las experiencias que me llevarían a confirmarla, caemos en inextricables dificultades relativas

10. *Ibid.*, 5.62.
11. *Ibid.*, 5.632.
12. *Ibid.*, 5.64.
13. *Ibid.*, 5.641.

a mi atribución de experiencias a otras personas distintas de mí mismo. Un análisis conductual no es la solución, pues para ser congruente tiene que haber similitud con las experiencias propias, lo que equivale a afirmar que uno no tiene estas experiencias. Y aquí el titular de las experiencias de cualquier persona de la que se trate es el ser humano. Sugerir que «mi mundo» es el mundo de un sujeto metafísico carece de sentido.

Wittgenstein vuelve a este tema en *El cuaderno azul*, considerándolo con más detalle y mostrando mucha menos indulgencia hacia el solipsista. Repetidas veces afirma que el solipsista que proclama que sólo él siente dolor no presta atención a ningún hecho empírico, ni incluso al hecho de que los dolores que siente están localizados en su propio cuerpo. Para mostrar que esto no es más que un hecho empírico, Wittgenstein construye ingeniosamente un conjunto de ejemplos que podrían llevarnos a decir que un hombre sentía el dolor en el cuerpo de otro hombre, o incluso que el dolor estaba localizado en algún objeto inanimado. Pero el problema de estas fantasías es que no consiguen desarmar al solipsista. Donde quiera que esté localizado el dolor, aun está dispuesto a decirnos que es él quien lo siente y nadie más. De esta forma resulta claro que hace del hecho de que sólo él tiene experiencias una proposición necesaria, una característica del uso. En su lenguaje no queda lugar para la expresión de una proposición que asigne un sentimiento de dolor, o cualquier otro estado consciente, a cualquier otra persona distinta de él mismo. Pero entonces, afirma Wittgenstein, podemos prescindir de él simplemente consintiendo su manía. Acordamos el limitar el uso de términos como «dolor» a la descripción de estas experiencias, e inventamos términos diferentes para caracterizar la experiencia de los demás. Alternativamente, podríamos decir que sus dolores son los únicos dolores reales, sus pensamientos los únicos pensamientos reales, etc. En resumen, le damos un *status* privilegiado en nuestra notación, pues esto es lo que parece querer él.

Pero de hecho esto no es lo que él quiere. Él no reclama para sí ningún privilegio especial. No se concibe a sí mismo como el único ser sensible en el mundo y a todos los demás que parecen ser seres humanos como robots. Su imagen le sitúa al mismo nivel de los demás, pues nos pone a todos en la misma situación. Todos y cada uno de nosotros estamos confinados en el círculo de sus propias experiencias. Tomada literalmente, esta imagen es contra-

dictoria, pues tendría que haber alguien fuera de todos los círculos para enmarcarlos, pero tiene un poderoso atractivo, que no es meramente, como Wittgenstein sugiere, el resultado de estar hechizados por nuestro uso habitual del lenguaje el cual no contempla, o no contempla correctamente, la comunicación de las experiencias. Es lo mismo que decir que chocamos contra un aspecto de nuestra gramática cuando nos lamentamos de que no podemos conocer las ideas o sentimientos de un amigo de la forma en que éste los conoce; o, lo que es lo mismo, que tenemos que depender de la evidencia física de una forma que él no depende y tampoco nosotros dependemos cuando se trata de nuestras propias ideas y sentimientos. El hecho sigue siendo que este aspecto de la gramática no es el efecto de una elección caprichosa. El motivo para considerar un hecho necesario del que no sea posible tener las experiencias de otro radica en la diferente forma en que las proposiciones sobre las ideas, sentimientos y sensaciones son verificadas por cada persona, según sean o no sean propias.

## Moritz Schlick, Otto Neurath y Rudolf Carnap

Las ideas presentadas en *El cuaderno azul* fueron desarrolladas por Wittgenstein no sólo en Cambridge sino también en sus encuentros con los miembros del Círculo de Viena. Estas ideas pueden seguirse claramente en la obra de Moritz Schlick, que había fundado el Círculo en 1925. Schlick, que nació en 1882, no era austríaco sino alemán, y al igual que otros destacados miembros del Círculo tuvo una formación inicial en física. Su tesis doctoral, que terminó en la Universidad de Berlín en 1906 bajo la supervisión de Max Planck, versaba sobre la reflexión de la luz en un medio no homogéneo. Llamó la atención por primera vez con su artículo titulado «Sobre el significado filosófico del principio de relatividad», escrito en 1915, y dos años después publicó un pequeño libro sobre *El espacio y el tiempo en la física contemporánea*, que fue elogiado por Einstein. Sin embargo, se decidió a proseguir los estudios académicos de filosofía, y no de física, y desempeñó la docencia de esta disciplina en Rostock y Kiel antes de aceptar en 1922 una invitación para ocupar la Cátedra de Historia de la Filosofía de las Ciencias Inductivas de la Universidad de Viena. Esta cátedra había sido fun-

dada en 1895 principalmente con la finalidad de atraer a Viena al célebre físico Ernst Mach de Praga. Mach se había interesado considerablemente por la filosofía de la física, en relación a la cual había adoptado una posición radicalmente positivista. Uno de sus libros más importantes se tituló, en la traducción inglesa, *Contributions to the analysis of sensations* («Contribuciones al análisis de las sensaciones»). Mach se vio obligado, a consecuencia de un infarto, a renunciar a la cátedra en 1901, y su sucesor, el igualmente famoso físico Ludwig Boltzmann, adoptó el título diferente de profesor de física teórica y filosofía natural. Boltzmann no estaba de acuerdo con la filosofía de la física de Mach y el cambio de título le permitió afirmar que no tenía predecesor; así pudo evitar la cortesía de rendir tributo a Mach en su conferencia inaugural. Un rasgo característico de la actitud de Schlick hacia la filosofía es que restableció el título de Mach.

De hecho, los intereses filosóficos de Schlick eran excepcionalmente amplios, abarcando la ética y la estética tanto como la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento. El primer libro que publicó, ya en 1908, se tituló *Lebensweisheit: Versuch einer Glückseligkeitslehre* («Sabiduría de la vida: ensayo de una teoría de la felicidad») y versaba, como indica su título, sobre el logro de la felicidad. Pero el libro que le hizo famoso fue su *Allgemeine Erkenntnislehre* («Teoría general del conocimiento»), que fue publicado por vez primera en 1918, y cuya segunda edición, considerablemente revisada, apareció en 1925. Sorprendentemente, hasta el año 1974 no sería traducido al inglés.

Poco después de asumir el liderazgo del Círculo de Viena, Schlick pasó a adoptar una visión de la ciencia sustancialmente idéntica a la de Mach, llegando a pensar, igual que éste, que los enunciados básicos de la observación eran enunciados sobre los datos de los sentidos. Sin embargo, en su *Teoría general del conocimiento*, había adoptado un punto de vista más realista. Insistía en que todo enunciado o teoría científica debía ser susceptible de verificación, en el sentido de que tenía que llevar a unas consecuencias capaces de corresponderse con hechos observables, pero los hechos observables podían tener a objetos físicos como constituyentes. Estaba de acuerdo con Mach en rechazar el dualismo psicofísico, afirmando que hablar en términos mentales o físicos era adoptar una u otra forma de describir los mismos fenómenos, pero tendía a considerar los fenó-

menos como físicos, anticipando en cierta medida la forma actual de identificar las ocurrencias mentales con los procesos del sistema nervioso central. Ésta fue otra idea que posteriormente habría de revisar en favor de un monismo neutral. Quizás el rasgo más notable del libro de Schlick es que se anticipaba a Wittgenstein, con quien todavía no había establecido contacto, en el rechazo de la tesis kantiana de que podía haber cosas tales como verdades sintéticas *a priori* y en la afirmación de que todas las proposiciones *a priori* verdaderas, tales como las de la lógica y las de la matemática pura, eran analíticas o, en otras palabras, tautológicas. No dio a la palabra «tautológico» el significado técnico que como hemos visto le dio Wittgenstein, pero caracterizó a las proposiciones analíticas o tautológicas como proposiciones que deben su verdad exclusivamente al significado de los signos que se utilizaban para expresarlas. Esto llevaba igualmente a la conclusión de que estaban desprovistas de todo contenido fáctico.

Si bien Schlick siguió siendo director titular del Círculo hasta su muerte en 1936, su miembro más destacado, que aspiró no sólo a la creación de un movimiento filosófico internacional sino también de una fuerza política izquierdista, fue el austríaco Otto Neurath. Neurath, que era de la misma edad que Schlick pero de temperamento muy diferente, tan desaliñado y bullicioso como elegante y moderno pudiera ser Schlick, un hombre gigantesco que solía firmar sus cartas con una firma de elefante, que no pertenecía oficialmente a la Universidad de Viena, pero era el director de un museo social y económico que él mismo había fundado en 1924. Se había formado en las universidades de Viena y Berlín, estudiando primero matemáticas y pasado después a la lingüística, el derecho, la economía y la sociología. La tesis con la que obtuvo su doctorado en Berlín en 1906 versaba sobre la economía del mundo antiguo. A finales de la primera guerra mundial, en la que participó en el cuerpo de servicios del ejército austríaco, perdió la oportunidad de convertirse en lector en el Departamento de Sociología de Heidelberg para colaborar en el gobierno socialdemócrata que por entonces se había establecido en Baviera. Fue encargado de la planificación central y siguió en este cargo cuando el gobierno fue sustituido por el gabinete denominado espartaquista compuesto de comunistas, socialistas de izquierda y anarquistas. Neurath no era miembro de ninguno de estos grupos, aunque en sus escritos mostró cierta simpatía hacia el

marxismo. Cuando los espartaquistas fueron sustituidos por las fuerzas de derecha, Neurath fue condenado a prisión pero excarcelado tras la intervención del gobierno austríaco. En 1934 consiguió escapar de nuevo de la cárcel cuando el gobierno derechista clerical de Dollfuss, quien fue asesinado por los nazis, provocó la caída del gobierno socialista del municipio de Viena. Por entonces Neurath se encontraba en Moscú con motivo de asuntos relacionados con su museo, principalmente dedicado a la muestra de estadísticas pictóricas, y consiguió llegar hasta La Haya, donde ya había establecido la Fundación Internacional para la Educación Visual. Permaneció en Holanda hasta la invasión nazi de 1940, momento en el cual él y su mujer, que era ya su tercera esposa, encontraron pasaje en un pequeño barco que les llevó hasta Inglaterra. Tras un breve período de internamiento como extranjero enemigo, volvió a abrir su Instituto de Estadística en Oxford, donde vivió hasta su muerte, en diciembre de 1945.

Aunque sólo publicó una obra de cierta extensión, su *Empirische Soziologie* («Sociología empírica»), que apareció en una serie de *Contribuciones a la concepción científica del mundo* (*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*) patrocinada por el Círculo, Neurath fue un escritor extremadamente prolífico, principalmente sobre economía aplicada, pero también sobre temas muy diversos, que iban desde la lógica formal hasta la historia, la política y los métodos educativos a la teoría de la guerra. En la edición inglesa de sus obras, publicada en 1973, figura una bibliografía, que incluye doscientos setenta y siete trabajos. No muchos de ellos versan sobre lo que generalmente se consideran cuestiones filosóficas, pero los dedicados a ellas están escritos de una forma extremadamente incisiva. Su plataforma política consistía en una hostilidad extrema hacia la metafísica, y su proclamación en favor de la unidad de la ciencia. Nunca puso en claro qué entendía por unidad de la ciencia, pero parecía ser principalmente una combinación de la tesis de que, por lo que respecta a los motivos para su aceptación, no existe diferencia entre las ciencias naturales y sociales, y de que todas las afirmaciones científicas eran intersubjetivamente contrastables. Esto le llevó a adoptar una concepción realista de los enunciados observacionales y le enfrentó a Schlick, quien, como hemos visto, llegó a concebirlos como referidos a los *sense-data*. Sin embargo, en cierto modo la concepción de Neurath de los enunciados observacionales era insuficiente-

mente realista como para llegar a excluir cualquier posibilidad de comparar los enunciados con los hechos, o incluso con cualquier otra cosa ajena a ellos. Los enunciados —decía— sólo podían ser comparados significativamente con otros enunciados. El triste resultado de ello fue que tuvo que defender una teoría de la verdad como coherencia.

Idéntico fue el caso de Rudolf Carnap, quien, si bien no fue fundador del Círculo, se convirtió en su representante más destacado. Más joven que Schlick o Neurath, Carnap nació en 1891 y se formó en la Universidad de Viena, donde fue uno de los pocos estudiantes que asistía a los cursos de Gottlob Frege sobre lógica matemática. Sin embargo, su principal interés estaba en la física, y empezó a trabajar en una tesis doctoral relacionada con el comportamiento de los electrones. El estallido de la primera guerra mundial le impidió terminar su tesis, y tuvo que incorporarse a filas como oficial del ejército alemán. Terminada la guerra, al volver a Jena, concluyó sus estudios experimentales, y obtuvo su doctorado en 1921 con una tesis nueva sobre el tema del espacio, obra que llevaba por subtítulo: «Contribución a la filosofía de la ciencia». Al igual que Schlick, estaba sorprendido por la importancia filosófica de la teoría de la relatividad de Einstein y, además de un pequeño libro sobre el papel del concepto de simplicidad en física, y otro sobre los diferentes niveles de construcción de los conceptos físicos, el tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo y de lo concreto a lo abstracto, publicó diversos artículos sobre los temas de espacio, tiempo y causalidad. Por esta época su posición parece haber estado más cerca de Mach que del anterior realismo de Schlick, y en la autobiografía intelectual con la que contribuyó al volumen de Schilpp, *The philosophy of Rudolf Carnap*, reconoce la influencia del convencionalismo de Henry Poincaré.

Mientras, se desarrolló y extendió el interés por la lógica matemática que Frege había suscitado en él. A través de Frege, conoció los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead y siguió estudiando y siendo influido considerablemente por la obra de Russell sobre teoría del conocimiento, escrita durante el período del monismo neutral de Russell. Carnap había leído los *Principia* cuando estaba en Jena, pero no había podido pagar el precio de un ejemplar y tampoco pudo conseguir uno prestado en Freiburg, adonde se trasladó a continuación. Escribió a Russell para preguntarle dónde podía

comprar un ejemplar usado y como respuesta recibió una carta de treinta y seis páginas en la que Russell incluía casi todas las definiciones más importantes en que se basaban las pruebas de los *Principia*. Esto permitió a Carnap realizar su *Abriss der Logistik* («Compendio de lógica matemática»), cuyo primer borrador lo escribió en 1924, aunque no fue publicado hasta 1929. Sin duda constituye el primer manual alemán que hizo justicia a la expansión de la lógica, de la cual había sido responsable Frege cincuenta años atrás.

En 1926, Carnap fue invitado a trabajar como profesor en la Universidad de Viena. Permaneció allí, asistiendo a las reuniones del Círculo hasta 1931 cuando aceptó una cátedra en la Universidad alemana de Praga. Su principal logro durante los años que pasó en Viena fue la publicación de *Der logische Aufbau der Welt* («La construcción lógica del mundo»). El libro, excesivamente ambicioso, que muestra, como todo el resto de la obra de Carnap, una ingente labor y una extraordinaria preparación técnica, adopta el punto de vista que Carnap denominó el solipsismo metodológico. El uso de la palabra «metodológico» tenía una doble intención: pretendía anticipar los problemas epistemológicos que se consideraba podía suscitar la adopción de una base solipsista. La base era solipsista en tanto que Carnap, siguiendo a Mach, James y Russell, a su modo, tomó como punto de partida la serie de elementos que constituían la totalidad de las experiencias presentes de una persona en un momento dado, e intentaba mostrar cómo toda la serie de conceptos necesarios para describir el mundo podían ser construidos paso a paso, mediante la aplicación de la lógica de Russell, sobre la base de la sola relación empírica de la similitud recordada. Esta relación fue elegida como epistemológicamente primitiva. Carnap se convenció a raíz de la obra de los miembros de la escuela psicológica de la *Gestalt* de que la experiencia nos afecta mediante todos indiferenciados. Sin embargo, incluso aun cuando esto fuera así, no justificaría que considerara las experiencias de una vida como el campo de su relación primitiva, pues esto incluye tanto al futuro como al pasado, y no toda la experiencia propia anterior se recuerda con detalle en todo momento posterior. Esta no es una objeción al punto de partida de Carnap como tal, sino sólo a sus razones para elegirlo. Hay quienes, como Nelson Goodman,[14] dudan de si puede darse un sen-

14. Véase *infra*, capítulo 9, pp. 291-292.

tido claro a la afirmación de que cualquier tipo de enunciado es epistemológicamente primitivo.[15] Al construir este «lenguaje de la apariencia», Goodman toma prestado el término *qualia* de C. I. Lewis, pero no comparte el supuesto de éste de que la aprehensión de los *qualia* es lógicamente anterior a la percepción de los objetos físicos. En este punto me pongo del lado de Lewis por el hecho de que ningún objeto físico puede ser percibido si no se ha observado, al menos implícitamente, la presentación de algún *quale* o conjunto de *qualia*, mientras que lo contrario no es cierto. Sin embargo, para los fines de cualquier tipo de «constitución» del mundo físico sobre una base así necesitaríamos casi con toda seguridad *qualia* de un orden de tipos más amplio que los colores, lugares y momentos a los que se limita el propio Goodman.[16]

El sistema de Carnap es puramente extensional. Las cualidades sensoriales, como los colores, son identificadas con las clases de experiencias elementales en las que aparecen, escogiendo las propias cualidades sobre la base de las relaciones de semejanza parcial entre unidades primitivas, con lo que existe sólo una diferencia estructural entre una cualidad y otra, es decir, una diferencia en las extensiones de las clases con las que se identifican respectivamente. Las clases sensoriales son definidas de forma similar en términos de la semejanza de cualidades, y distinguidas en términos de sus dimensiones. Los niveles medio y superior de la construcción, tales como el desarrollo del mundo físico a partir del mundo de la percepción a través de la sustitución de las cualidades sensoriales por la operación puramente matemática de la asignación de cantidades a puntos espaciotemporales, la constitución del propio cuerpo y de las mentes de los demás, y la concepción de los objetos «culturales» son presentadas de forma esquemática. La ingenuidad de Carnap se aprecia especialmente en su construcción de los objetos sensoriales, pero aquí se agrava, como indica Goodman,[17] al dejar de ver que es posible que haya conjuntos en los que cada par de cosas tenga una cualidad común a todos los elementos del conjunto. En el caso de los colores, el conjunto compuesto por las tres combinaciones azul-rojo, rojo-verde y azul-verde sería un ejemplo simple.

15. Véase su *The structure of appearance*, 2.ª ed., pp. 136-140.
16. Véase mi obra *The central questions of philosophy*, capítulos 4 y 5.
17. *The structure of appearance*, pp. 163-164.

En 1929, el Círculo publicó un manifiesto titulado *Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis* («La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena»). Fue redactado principalmente por Neurath, aunque Carnap y el matemático Hans Hahn también firmaron el prefacio en calidad de editores. Schlick, a quien está dedicado el manifiesto, estaba enseñando por entonces en California, y la obra le fue presentada a su vuelta, en agradecimiento a su decisión de permanecer en Viena en vez de aceptar la oferta de una cátedra en Bonn. Hecho que en parte explica el que se hiciera en él una mayor concesión al fenomenalismo de la que hubiera sido dado esperar por parte de Neurath. Por ejemplo, se dice que «el significado de toda afirmación científica debe ser comprobable por reducción a una afirmación sobre lo dado»,[18] y se exige una similar posibilidad de reducción para todo concepto, de acuerdo con la jerarquía de la *Aufbau* de Carnap, afirmando que sus capas inferiores contienen «conceptos de experiencias y cualidades de la psique individual».[19] Sin embargo, esto ha de leerse a la luz de la subsiguiente afirmación de que «una descripción científica puede contener sólo la estructura (forma de orden) de los objetos, no su esencia», y que «las cualidades experimentadas subjetivamente son como tales sólo apariencias, no conocimiento».[20] Esto concuerda con la argumentación de Schlick, desarrollada en un conjunto de tres conferencias ofrecidas en 1932 en Londres,[21] de que sólo puede comunicarse la estructura, pero no el contenido. Aquí puede detectarse también un eco de Wittgenstein, pues el propio Schlick se ve obligado a decir que no puede afirmarse nada significativo sobre el contenido, por lo que hablando estrictamente está expresando un sinsentido cuando lo distingue de la estructura o lo considera como inefable. Incluso así, de nuevo al igual que Wittgenstein, confía en que se entiendan sus palabras. Por mi parte, no estoy seguro de haberlas entendido, pero si lo que quiere decir es que el discurso sobre las cualidades puede ser sustituido por el discurso sobre la ordenación puramente numérica de las clases, al modo de la *Aufbau* de Carnap, entonces creo que la tesis no es carente de significado sino, simplemente, falsa. Sin em-

18. Véase O. Neurath, *Empiricism and sociology*, 1973, p. 309.
19. *Ibidem.*
20. *Ibid.*, pp. 309-311.
21. Publicadas en Moritz Schlick, *Philosophical papers*, II, 1979, páginas 285-369.

bargo, tal vez parte de lo que pensara Schlick fuera que, para los fines de la comunicación, el carácter de las experiencias de otra persona no debe preocuparnos, en tanto puedo atribuir una interpretación a sus expresiones y acciones de acuerdo con mi propia experiencia: y esto, como ya he indicado al discutir las ideas de C. I. Lewis, me parece no sólo significativo sino verdadero.

Tres tesis que se subrayan en el manifiesto son el rechazo de la metafísica como carente de sentido, el que «no existe nada semejante a una filosofía como ciencia básica o universal paralela o por encima de los diversos campos de la ciencia empírica»,[22] y el carácter tautológico de las proposiciones verdaderas de la lógica y las matemáticas. Los motivos para aceptar esta última tesis eran la creencia de que había sido probada por Wittgenstein y, al menos en el caso de Schlick, la no defendibilidad de las que se consideraban las únicas alternativas posibles, como que estas proposiciones eran generalizaciones empíricas o verdades sintéticas *a priori*, en el sentido de Kant. No parece haber habido duda dentro del Círculo sobre la plausibilidad de la distinción analítico-sintético. Sus miembros no hubieran negado que una sentencia considerada como expresiva de una proposición analítica como, por ejemplo, la ley del tercio excluso, pudiera ser rechazada; lo hubieran considerado como un intento de cambiar el significado de la sentencia. Correctamente, en mi opinión, no atribuyeron sentido alguno a la afirmación de que una proposición *a posteriori* era necesariamente verdadera.

La estrecha conexión entre el pragmatismo y el positivismo vienés se refleja en el hecho de que la concepción del significado de C. I. Lewis, que ya he criticado, podría expresarse por completo mediante el eslogan vienés de que el significado de una proposición es su método de verificación. Este principio está sólo implícito en el manifiesto, pero aparece explícitamente en las conferencias de Schlick y en más de un artículo de *Erkenntnis*, que se convirtió en la revista del movimiento en 1930 bajo la labor editorial conjunta de Rudolf Carnap y el líder del pequeño grupo de positivistas de Berlín, Hans Reichenbach. Ya he mostrado que el principio opera de forma diferente, según la posibilidad de verificación esté o no afectada por la identidad y la posición espaciotemporal del hablante. Schlick no entra en la cuestión, pero en general parece haber tenido presentes a los

22. Neurath, *Empiricism and sociology*, p. 316.

hablantes reales más que a observadores ideales. Tal vez supuso que la dificultad en atribuir experiencias a los demás se resolvía mediante la distinción entre estructura y contenido; no pareció advertir que su interpretación del principio planteaba ciertos problemas acerca de los enunciados sobre el pasado.

En el apéndice al manifiesto se enumeran los miembros del Círculo, que ascienden a catorce en total. Junto a Schlick, Carnap y Neurath, Marcel Natkin, Theodor Radakovic y Friedrich Waismann, los matemáticos Kurt Gödel, Hans Hahn, Karl Menger y Olga Hahn-Neurath, que era la segunda mujer de Neurath y hermana de Hans Hahn. Se citaba además a diez personas como simpatizantes, las más destacadas de las cuales eran Kurt Grelling en Berlín, E. Kaila en Finlandia y F. P. Ramsey en Inglaterra. Igualmente se mencionaba a tres «notables representantes de la concepción científica del mundo», en la persona de Albert Einstein, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein.

Es interesante e incluso sorprendente hallar el nombre de Kurt Gödel incluido entre los miembros del Círculo. En el momento en que se escribió el manifiesto éste tenía sólo veintitrés años, y sólo dos años después presentó en una publicación científica alemana un trabajo arquitectónico, cuyo modesto título era, traducido al inglés, «On formally undecidable propositions of *Principia Mathematica* and related systems» («Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los *Principia Mathematica* y sistemas afines»). En él, mediante un muy ingenioso método de proyección de los enunciados sobre la aritmética en enunciados de aritmética demostraba, no, como se afirma en ocasiones, que la consistencia de la aritmética no podía ser probada, sino que al menos ninguna prueba de la consistencia de ningún sistema deductivo, que fuera lo suficientemente rico para la expresión de la aritmética, podía ser representada dentro del sistema. También demostraba que ningún sistema de este tipo contendría proposiciones verdaderas que el sistema no tuviera medio de demostrar. En cierto sentido entonces, Gödel probó que la aritmética es esencialmente incompleta. Esta conclusión no es incompatible con el credo del círculo de que todas las proposiciones verdaderas de la matemática son tautologías, pero crea una dificultad por cuanto obstaculiza cualquier prueba de que la propiedad de ser tautológico es una propiedad que todos los miembros verdaderos de un sistema deductivo pueden derivar de sus premisas. Puedo garantizar el hecho

de que Gödel asistió regularmente a los encuentros del Círculo durante el invierno de 1932-1933 y que permitió entonces que se aprobara sin objeción alguna su concepción de la lógica y las matemáticas.

Sin embargo, en 1940, cuando apareció su artículo «La lógica matemática de Bertrand Russell», contribución a la obra de Schilpp, *The philosophy of Bertrand Russell*, mantenía que la asunción de las clases y los conceptos «concebidos como objetos reales, a saber, las clases como "pluralidades de cosas" y los conceptos como las propiedades y relaciones de cosas existentes con independencia de nuestras definiciones y construcciones ... es tan legítima como la asunción de que hay cuerpos físicos y de que existe igual razón para creer en su existencia».[23] No hay indicio de que abandonara nunca esta forma de realismo platónico.

## Karl Popper acerca de la inducción

Quien no fue admitido en el Círculo pero mantuvo estrechas relaciones con algunos de sus miembros, sobre todo con Feigl y Carnap, fue Karl Popper, que nació en 1902 y trabajó en un centro de enseñanza secundaria en Viena hasta 1937, fecha en que aceptó un lectorado en la Universidad de Nueva Zelanda. Terminada la guerra, llegaría a ser catedrático de lógica y metodología en la London School of Economics. Su primer libro *Logik der Forschung* («La lógica de la investigación científica»), apareció en 1934 como el número nueve de la serie *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* («Contribuciones a la concepción científica del mundo»), que fue editado conjuntamente por Moritz Schlick y Philipp Frank, quien en 1931 se había trasladado, al igual que Carnap, a la Universidad de Praga. Ambos editores contribuyeron a la serie, Schlick con un libro titulado *Fragen der Ethik* («Cuestiones de ética») en el que considera a la ética como una rama de la psicología, intentando explicar cómo se seleccionan los principios morales y por qué las personas actúan de acuerdo con ellos, y Phillip Frank con otro titulado *Das Kausalgesetz und seine Grenzen* («La ley de causalidad y sus limitaciones»), en el que abordaba la causalidad al modo de Hume y aplicaba los

23. *The philosophy of Bertrand Russell*, p. 137.

resultados a la física contemporánea. El libro anunciado como el primer volumen de la serie, *Logik, Sprache, Philosophie* («Lógica, lenguaje, filosofía») de Freidrich Waismann, no llegó a aparecer. La razón de ello es que pretendía reflejar las ideas de Wittgenstein del momento, y que Wittgenstein nunca estuvo satisfecho con ninguno de los borradores que le presentó Waismann.

La aparición del libro de Popper en la serie fue un hecho notable por varias razones. Para empezar, Popper rechazaba el principio de verificabilidad y condenaba el intento de formular un criterio general del significado. En su lugar, sugería un criterio que serviría como principio de demarcación entre afirmaciones científicas y no científicas. Los enunciados que no satisfacían este criterio de cientificidad se consideraban metafísicos, lo cual no significaba que carecieran de significado. Por el contrario, afirmaba que en ciertos casos los enunciados metafísicos podían desempeñar una valiosa función heurística. El criterio que adoptó fue el de falsabilidad. La superioridad de tal criterio con respecto al de verificabilidad, incluso si uno no buscaba más que un criterio de demarcación, consiste en el hecho de que si bien ningún número finito de instancias positivas puede establecer plenamente una generalización cuyo alcance vaya más allá de ellas, una instancia negativa puede refutarla definitivamente.

Esta distinción es válida e importante, pero en la práctica no es tan clara como puede parecer a primera vista. La primera pregunta que se plantea es ¿en qué consiste la falsabilidad? La respuesta de Popper a esto es que una teoría o una hipótesis es falsable si es lógicamente incompatible con algún conjunto de proposiciones básicas. Es falsada si, en conjunción con una o más proposiciones básicas aceptadas, supone la negación de una proposición básica aceptada. ¿Qué es, pues, una proposición básica, y cuándo hay que aceptar una proposición así? La respuesta es que una proposición básica es una proposición que asigna alguna propiedad física observable a alguna región del espacio-tiempo y que es aceptada fácticamente. La propia aceptación estaría motivada por alguna experiencia sensorial que uno tiene pero no puede justificarse por ella. La razón por la que no puede justificarse es que la proposición contendrá siempre un elemento de tipo legal que va más allá de lo sensorialmente dado. Un ejemplo que pone Popper es la proposición «He aquí un vaso de agua», en la que los términos «vaso» y «agua» no son reductibles a una única experiencia ni siquiera a una clase de experiencias. En

cualquier caso, Popper concuerda con Carnap y Neurath en que una proposición sólo puede ser justificada por otra. Esto lleva a una regresión al infinito a la que sólo se pone fin a través de una decisión común, en sí no irrevocable, de aceptar algún miembro de la cadena. La situación que describe esta proposición debe ser repetible si su ocurrencia se considera refutadora de la teoría que sirve para probar. Es decir, debe haber un consenso en favor de la aceptación de una serie de proposiciones básicas de carácter relevante.

No todas las teorías están dispuestas de forma tal que sean lógicamente inconsistentes con algún conjunto de proposiciones básicas. En el caso de que las teorías contengan términos relacionados con objetos inobservables, serán necesarias hipótesis auxiliares para apoyarlos. Se plantea la misma dificultad en el caso de las teorías que contienen asignaciones de probabilidad. Como Popper identificaba a las probabilidades con los límites de frecuencia de secuencias de acontecimientos abiertas, ninguna serie finita de hecho podría descartar una frecuencia predicha; siempre habría la probabilidad de que se restableciera el equilibrio si se prolongara la serie. Por ello, tenía que haber una convención por la que una declaración de probabilidad se considera falsada si, en un determinado momento, la frecuencia registrada difiriese de la frecuencia predicha en un grado mayor del establecido por común acuerdo.

El resultado de todos estos factores es que una teoría puede ser protegida siempre de la falsación, ora formulando una valoración diferente de la probabilidad, ora rechazando una hipótesis auxiliar o incluso negándonos a aceptar una proposición básica, por mucho que haya ganado el favor de otros jueces. Popper admite que esto es así y llega a decir que alguien que aprecie tanto sus teorías que las haga inmunes a la falsación está simplemente fuera del juego científico. Este juego consiste en construir hipótesis que cuadran con la prueba aceptada pero que además formulan nuevas afirmaciones, por lo que son altamente vulnerables a ser falsadas, en someterlas a las pruebas más severas posibles, en mantenerlas mientras pasan estas pruebas, en rechazarlas cuando se llega a aceptar por acuerdo un conjunto de proposiciones que las refutan, en construir nuevas hipótesis que estén de acuerdo con estas proposiciones y con la prueba anterior pero dando el máximo de oportunidades al azar, y en seguir así el ciclo. Nunca llega un punto en el que una teoría pueda considerarse verdadera. Lo más que puede decirse de una teoría es que

ha compartido los éxitos de todas sus teorías rivales y que ha pasado al menos una prueba que éstas no han pasado.

Una sorprendente suposición de Popper y sus partidarios con relación a este planteamiento del proceso científico es que resuelve el problema de la inducción. Hasta aquí se creía que una prueba favorable otorgaba cierta credibilidad a la teoría que apoyaba, pero no se ha hallado ninguna respuesta satisfactoria al argumento de Hume de que el razonamiento de lo particular a lo general, o de cualquier otra forma de una experiencia pasada a otra futura, no puede ser justificado por medio alguno que no sea una petición de principio. En este punto Popper no disiente de Hume, pero intenta cortar el nudo del problema negando que la inducción caracterice al método científico. Puede haber casos en los que llegamos a mantener una hipótesis generalizando a partir de la experiencia, pero no tiene importancia la cuestión de la forma por la que llegamos a formular hipótesis, excepto quizá para los psicólogos. Lo que importa aquí es si son susceptibles de prueba y cómo pasan las pruebas.

Con esta última afirmación podría estar de acuerdo un inductivista. Podría considerar tarea suya mostrar cómo se confirma la teoría mediante ejemplos positivos, en el sentido de que la hacen más creíble. Por ejemplo, Carnap dedicó los últimos años de su vida a desarrollar un sistema de lógica inductiva. En opinión de Popper esto carece de utilidad, pues niega que las hipótesis se fortalezcan de algún modo mediante la acumulación de instancias positivas. De hecho, no considera relevante hablar de confirmación; o, lo que es lo mismo, no está dispuesto a afirmar que una hipótesis es confirmada cuando supera una difícil prueba. Sin embargo, del hecho de que haya sido corroborada no tenemos que inferir que sea más creíble.

Pero esto resulta muy extraño. Pues ¿qué objeto tendría entonces contrastar las hipótesis si el pasar las pruebas no les otorgaría mayor credibilidad? No es sólo cuestión de estar de acuerdo con las reglas del juego. Buscamos la justificación de nuestras creencias, y todo el proceso de prueba sería estéril si no fuéramos capaces de proporcionarla.

Y no sólo esto, sino que la pretensión toda de que no razonamos inductivamente se vuelve ridícula cuando consideramos en qué medida la teoría inductiva está incorporada en nuestra forma ordinaria de hablar. Mi creencia en la existencia de la casa en que vivo, la ropa que llevo puesta, el bolígrafo con el que escribo, el gato que está

sentado en mi mesa, y de casi todo lo que se me puede ocurrir mencionar, incluye en todo caso la suposición de que un conjunto de propiedades suelen darse conjuntamente; estas suposiciones están fundadas en mi experiencia anterior, y por difícil que pueda ser ofrecer una descripción satisfactoria de la confirmación, seguramente no hay duda de que están justificadas. Popper podría decir que estos casos quedan explicados por su concepción de los enunciados básicos; no añaden nada a su ejemplo del vaso de agua. Pero lo más que pueden probar estos ejemplos es que nuestros juicios de percepción son falibles. No prueban que nunca estamos justificados para formularlos, lo cual no significa que neguemos que Popper ofrece una explicación aguda de al menos una forma de proceso científico, pero la base del sistema resulta insegura.

## La concentración en la sintaxis

El octavo volumen de los *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, que apareció el mismo año que la *Logik der Forschung* de Popper, fue la obra de Carnap *Logische Syntax der Sprache* («Sintaxis lógica del lenguaje»). Un objetivo de este libro, en oposición a la concepción atribuida a Wittgenstein, era mostrar que podía utilizarse significativamente un lenguaje para expresar su propia sintaxis. Otro objetivo era desarrollar la afirmación de Carnap de que la filosofía, en la medida en que pudiera ser una disciplina cognitiva, tenía que consistir en lógica de la ciencia, que se identificaba con la sintaxis lógica de un lenguaje científico. Lo expreso de esta forma porque Carnap, aunque compartía la concepción de Neurath de la unidad de la ciencia, vislumbraba la posibilidad de sistemas lingüísticos alternativos. La elección entre ellos sería una cuestión de conveniencia. Pensaba que un lenguaje se caracterizaba por completo por sus reglas de formación, que especificarían qué secuencias de signos podrían considerarse sentencias correctas del lenguaje, junto con las reglas de transformación, que establecerían las condiciones bajo las cuales las sentencias podían derivarse válidamente unas de otras. A menos que el lenguaje pretendiera ser puramente formal, también cabría esperar la existencia de reglas de significado que pudieran correlacionar algunas de sus expresiones con situaciones observables pero por entonces Carnap no tenía necesidad de ellas. Creía que los

enunciados de equivalencia verbal podían realizar la función no sólo de enunciados semánticos, sino incluso de definiciones ostensivas.

Esto explica por qué Carnap se vio obligado a mantener una teoría de la verdad como coherencia. A la objeción obvia de que muchos sistemas de sentencias mutuamente incompatibles pueden ser internamente coherentes, contestó que la verdad era la aceptada por los científicos de nuestro círculo cultural. Pero esto, como indiqué entonces,[24] era una falsa solución. Cada uno de los sistemas en competencia podía contener coherentemente la sentencia que por sí sola era aceptada por los científicos del momento. Lo que Carnap quería decir es que de hecho sólo una de ellas era aceptada. Pero esto equivalía a abandonar su posición. Pues ¿por qué había de ser éste el único caso en el que está autorizada la apelación a los hechos?

Fue en *La sintaxis lógica del lenguaje* donde Carnap realizó su famosa distinción entre modos de habla material y formal. Distinguió allí entre tres tipos de sentencias: las «sentencias de objeto», como «5 es un número primo», o «Babilonia fue una ciudad grande»; las «sentencias de seudoobjeto», como «Cinco no es una cosa sino un número», «Me referí a Babilonia en la conferencia de ayer»; y las «sentencias sintácticas», como «"Cinco" no es una palabra de cosa sino una palabra de número», «La palabra "Babilonia" fue pronunciada en la conferencia de ayer». Estoy utilizando sus propios ejemplos, aunque está claro que una sentencia como «Cinco es una palabra de número» no es en absoluto una sentencia sintáctica, como lo son «"grande" es un adjetivo» o «la palabra "cinco" contiene cinco letras». Las sentencias de seudoobjeto fueron llamadas así porque se consideraban como sentencias sintácticas disfrazadas de sentencias de objeto. Como tales, se concebían como sentencias sintácticas expresadas en el «modo material». Traduciéndolas al «modo formal» se ponía de manifiesto su carácter sintáctico. Realmente, si atendemos a los ejemplos de Carnap, las sentencias incluidas en el modo formal no son ni traducciones de su supuesta contrapartida o no son sintácticas. Así, si la sentencia «La palabra "Babilonia" fue pronunciada en la conferencia de ayer» es construida sintácticamente, la palabra «Babilonia» podría designar cualquier cosa. La sentencia no supone claramente lo que habitualmente se entendería por «Me referí a Babi-

24. Véase mi «Verification and experience», en *Proceedings of the Aristotelian Society* (1936-1937).

lonia en la conferencia de ayer» e igualmente no se sigue de ella. Una vez más, la sentencia que hace referencia a «expresiones de experiencia» que es ofrecida como traducción de la sentencia «Los únicos datos primitivos son relaciones entre experiencias» sólo está disfrazada en calidad de sentencia sintáctica. Lo que hace que una expresión sea una expresión de experiencia no es que tenga una determinada forma, sino que se utilice en sustitución de una experiencia. Fue ambición de Carnap mostrar que las proposiciones respetables de la filosofía, comúnmente formuladas, eran proposiciones sintácticas erróneamente expresadas en el modo material. Pero lo más que consiguió mostrar, aunque no lo hubiera admitido, fue que al menos algunas de ellas pertenecían a la semántica.

## La teoría de la verdad de Tarski

La actitud negativa de Carnap hacia la semántica cambió dramáticamente en un congreso organizado por el Círculo en 1935 en París, en el cual el lógico Alfred Tarski presentó un resumen de su artículo «El concepto de verdad en los lenguajes formalizados». Tarski pertenecía a un grupo de filósofos y lógicos matemáticos polacos con los que el Círculo había estado asociado desde hacía tiempo. Sus otros miembros principales eran Lukasiewicz, Lesniewski, Chwistek, Kotarbinski y Ajdukiewicz. El artículo de Tarski, que ya había aparecido en polaco, empezó a ser conocido de forma general tras la aparición de una versión alemana en 1936. Se incluyó una traducción inglesa en una colección de los artículos de Tarski, traducida por el biólogo J. H. Woodger, que fue publicada en 1955.

Tarski empieza mostrando que cualquier intento para dar una definición general de verdad, válida para todos los lenguajes naturales, adolece de la paradoja del mentiroso; estas definiciones siempre admiten la posibilidad de construir sentencias que dicen de sí mismas que no son verdaderas, con la consecuencia de que no son verdaderas si lo son y son verdaderas si no lo son. Tarski afirma que para evitar esta paradoja es necesario distinguir claramente entre un lenguaje, *L*, y un metalenguaje en el que se realizan afirmaciones sobre *L*, y considerar los términos «verdadero» y «falso» sólo como predicados del metalenguaje. Por lenguaje formalizado entiende un lenguaje, como el de la *Sintaxis lógica* de Carnap, completamente

caracterizado por sus reglas de formación y de transformación. A continuación define la verdad en un lenguaje así, el lenguaje del cálculo de clases. Su método consiste en definir primero el concepto de «satisfacción» de forma tal que cualesquiera dos clases *a* y *b* satisfagan la función «*x* está incluido en *y*» si y sólo si *a* está incluida en *b*, y en llegar eventualmente a la definición de que *x* es una sentencia verdadera si y sólo si *x* es una sentencia y toda secuencia infinita de clases satisface a *x*. Prosigue entonces mostrando que «una definición formalmente correcta y materialmente adecuada» de una sentencia verdadera puede ser construida en el metalenguaje de todo lenguaje formalizado de orden finito.

Desde un punto de vista filosófico, se ha atribuido un gran interés a las dos condiciones de «adecuación material» de Tarski. Una, que es relativamente poco importante, es que la verdad se predica de sentencias. De hecho hay quienes insisten en predicar la verdad de enunciados o proposiciones, pero siempre puede objetarse que un enunciado o proposición es verdadero si es expresado mediante una sentencia que satisface la definición de Tarski. La parte sustancial de lo que Tarski llama «convención *T*» es que para que una definición de verdad en el metalenguaje del lenguaje *L* sea adecuada debe tener por consecuencia todas las sentencias de *L* obtenidas de la expresión «*x* es verdadera si y sólo si *p*», sustituyendo a «*x*» por un nombre o descripción estructural de cualquier sentencia de *L* y a «*p*» por la expresión que es la traducción de esta sentencia en el metalenguaje. Si se intenta aplicar esta convención a un lenguaje natural, los términos del metalenguaje pueden obtenerse, si bien no necesariamente, del mismo lenguaje natural. Así, un ejemplo corriente en la literatura es «La sentencia inglesa "La nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca». Pero «La phrase anglaise "Snow is white" est vraie si et seulement si la neige est blanche» satisface la convención igualmente bien. Si se ha prestado mayor atención a los ejemplos del primer tipo, en los que la traducción es homofónica, es en razón de la creencia, hoy en boga, originalmente difundida por el filósofo norteamericano Donald Davidson,[25] de que se puede proponer una teoría del significado en un determinado lenguaje estableciendo un conjunto de axiomas de los que se seguirían todas las sentencias que satisfi-

25. Véase *infra*, capítulo 6, p. 214.

ciesen la convención *T* en su metalenguaje. Sin embargo, no puede decirse que semejante tarea esté muy avanzada.

## El destino del Círculo

El Círculo había tenido congreso anteriores, dos en Praga y uno en Königsberg, pero el congreso de París marcó la cima de su influencia. Ya se había visto debilitado por el exilio de Neurath a Holanda, y sufrió su más serio revés como movimiento organizado en 1936, cuando Schlick fue asesinado en Viena. Schlick fue muerto a tiros en las escaleras de la universidad. No fue un acto político sino la obra de un alumno demente. La prensa derechista deploró el hecho, pero se extendió la infundada creencia de que este era el destino que podían seguir los profesores radicalmente anticlericales.

Yo mismo, tras obtener mi primera graduación en Oxford, asistí a las reuniones del Círculo en el invierno de 1932-1933, y mi libro *Language, truth and logic* («Lenguaje, verdad y lógica»), que fue publicado en enero de 1936, hizo algo por difundir sus ideas. La influencia de este libro se hizo sentir más acusadamente después de la guerra, tras ser publicado de nuevo con una nueva introducción. Tuvo entonces una considerable venta en los países de habla inglesa y fue traducido a muchos otros idiomas. En el prefacio original dije que mis ideas derivaban «de las doctrinas de Bertrand Russell y Wittgenstein, que son el resultado lógico del empirismo de Berkeley y David Hume», reconocí mi deuda con G. E. Moore y sus discípulos, y proclamé mi afinidad con los miembros del Círculo de Viena, de los cuales a quien debía más era a Rudolf Carnap. De hecho, mi posición estaba más próxima a la de Schlick, pues pensaba que todas las afirmaciones empíricas eran reductibles a afirmaciones sobre los *sense-data*, pero presumiblemente tenía más presente al Carnap de la *Logische Aufbau* que al Carnap que por entonces se había convertido al fisicalismo. Releyendo la obra hoy, pienso que está más cerca aún del pragmatismo de C. I. Lewis, excepto en la cuestión de los valores, donde adopté la tesis de que los juicios éticos y estéticos no eran cognitivos sino emotivos, expresiones e incitaciones al sentimiento. Esta idea fue desarrollada mucho más adecuadamente por el filósofo norteamericano Charles Stevenson en su libro *Ethics and language* («Ética y lenguaje»).

El Círculo no admitía a demasiados visitantes en sus reuniones, pero uno que asistió a ellas al mismo tiempo que yo fue W. V. Quine,[26] quien, tras haber obtenido su doctorado en Harvard, había visitado sucesivamente Viena, Praga y Varsovia, con vistas a ampliar sus investigaciones en lógica y matemática. Tuvo una actitud más crítica que la mía hacia las doctrinas del Círculo, y de hecho planteó algunas objeciones incisivas a su concepción de las verdades *a priori* en un artículo titulado «Verdad por convención», con el que contribuyó a un volumen de ensayos filosóficos presentados a A. N. Whitehead en 1936.

Por entonces Neurath había asumido la dirección del movimiento. Su principal ambición era producir una *International Encyclopædia of Unified Science* («Enciclopedia internacional de la ciencia unificada»), y visitó Chicago en 1938 para disponer su publicación por la editorial de su universidad. Se creó un comité organizador compuesto por él mismo, Carnap, Frank, Charles Morris, que enseñaba en Chicago, el profesor danés Jörgen Jörgensen, a quien la guerra convertiría en un ardiente marxista, y Louis Rougier, casi el único neopositivista francés del momento, que llegó a ser emisario del gobierno de Vichy. La enciclopedia apareció en una serie de folletos, los más interesantes de los cuales fueron «Los fundamentos lógicos de la unidad de la ciencia», de Carnap, y el del filósofo americano Ernest Nagel, «Principios de la teoría de la probabilidad».

En 1938, cuando los alemanes invadieron Austria, el Círculo se dispersó casi por completo. Feigl se había establecido en los Estados Unidos hacía casi diez años, y Carnap, Frank y Gödel habían conseguido trabajo allí dos o tres años antes. Waismann huyó a Inglaterra, y tras pasar un breve período en Cambridge a la sombra de Wittgenstein, obtuvo un lectorado en Oxford, donde permaneció hasta su muerte en 1959. El grupo de Berlín también huyó, Reichenbach y Von Mises a California, tras una estancia en Estambul, y Carl Hempel primero a Bruselas y después a los Estados Unidos. De los polacos, Kotarbinski y Ajdukiewicz permanecieron en Polonia y sobrevivieron a la guerra, Lukasiewicz se albergó en casa de su alumno Scholz en Münster y posteriormente obtuvo una plaza de profesor en Dublín, y Tarski se estableció en los Estados Unidos.

Incluso después de 1938, Neurath intentó mantener aún en pie

26. Véase *infra*, capítulo 9, p. 275.

el movimiento. Asumió la dirección de la revista *Erkenntnis*, la rebautizó con el nombre *The Journal of Unified Science* y dispuso su publicación en La Haya, pero sólo aparecieron unos pocos números. En el verano de 1938 se celebró un último congreso «por la unidad de la ciencia», en el Girton College de Cambridge. A él asistieron principalmente los afiliados del Círculo, como el noruego Arne Naess y los miembros del grupo holandés, dirigido por G. Mannoury, que colaboraron en el desarrollo de lo que denominaban la «significa» (*significs*). Los delegados ingleses incluían al veterano pragmatista F. C. S. Schiller. G. E. Moore pronunció un breve discurso de bienvenida y fue seguido por mi antiguo tutor de Oxford, Gilbert Ryle, que, como era de esperar, se planteó la cuestión del intento de unificar el lenguaje de la ciencia. ¿Qué finalidad tenía el tal intento? No recuerdo cuál fue la respuesta que recibió. De los miembros originales del Círculo, sólo estaban presentes Neurath, Waismann, Frank y Feigl, Neurath procedente de Holanda y Frank y Feigl de los Estados Unidos. Esta fue la última ocasión en que intentó funcionar como grupo, aunque algunos de sus miembros, sobre todo Carnap y Gödel, siguieron produciendo obras importantes.

La filosofía progresa, a su manera, y las tesis principales del Círculo de Viena permanecen intactas. La metafísica no es ya objeto de oprobio, y se ha reconocido que al menos algunos metafísicos llegan a sus extrañas conclusiones por su apreciación de difíciles problemas conceptuales. El tratamiento pragmático de las teorías científicas tiene peor acogida que el realismo científico. Tanto la distinción analítico / sintético como el mismo concepto de *sense-data* han sido puestos en duda y, entre quienes creen que el concepto *sense-data* o alguno parecido tiene utilidad, hay pocos, si hay alguno, que crean que todo enunciado empírico puede ser reformulado en sus términos. Por otra parte, se apoya considerablemente la conexión del significado con la posibilidad de verificación, y aun más la conexión del significado con las condiciones de verdad. Por último, creo que puede decirse que el espíritu del positivismo vienés sobrevive. En su reasimilación de la filosofía con la ciencia, con sus técnicas lógicas, su insistencia en la claridad, su destierro de la filosofía de lo que sólo puedo describir como el esfuerzo por la inspiración confusa, dio una nueva dirección a la materia, dirección que es poco probable que se vea invertida en la actualidad.

## Capítulo 5

# WITTGENSTEIN, CARNAP Y RYLE

### El último Wittgenstein

Fue en las conferencias, publicadas con el título de *The brown book* («El cuaderno marrón») donde Wittgenstein hizo uso por primera vez del concepto de «juego de lenguaje». En primer lugar, describe un «lenguaje» utilizado por un albañil y su ayudante. El albañil pronuncia el nombre de alguna pieza del equipo, como «ladrillo» o «tabla» y su ayudante pone en cuestión este nombre. Una forma más sofisticada de este juego es que los jugadores hayan aprendido la serie de números del uno al diez. Cuando el ayudante del albañil recibe la orden «cinco tablas» recita los números en orden de uno a cinco, coge una tabla por cada número y la lleva al otro albañil. Tanto las palabras de las piezas del equipo como los números le son enseñados al albañil de forma ostensible. En el caso de los números, aprende, por ejemplo, la palabra «tres» sosteniendo tríos de ladrillos o tablas, o cualquier cosa que se le ha indicado; o puede enseñársele la diferencia entre «tres» y «cuatro» tras haberlos correlacionado, respectivamente, con tríadas o cuartetos de ladrillos. Sin embargo, sería erróneo decir que se le enseñaban los números en la forma en que se le enseñaban las piezas de materiales de construcción. La diferencia radica no en el diferente carácter de los «objetos», sino en las diferentes funciones que desempeñan ambos tipos de signos en el juego de lenguaje.

La cuestión reaparece en las *Philosophical investigations* («Investigaciones filosóficas»), cuya primera y más amplia parte fue considerada por Wittgenstein lista para su publicación al ponerle un pre-

facio en enero de 1945. Empieza con una cita de san Agustín, que presenta una imagen del lenguaje en la que —dice Wittgenstein— «hallamos las raíces de la siguiente idea: toda palabra tiene un significado. Este significado está correlacionado con la palabra. Es el objeto al que sustituye la palabra».[1] Como se recordará, ésta es la imagen del lenguaje con que Wittgenstein operó en el *Tractatus*. Su defecto es que exalta un uso del lenguaje a expensas de muchos otros usos. A la pregunta de cuántos tipos de sentencias existen, Wittgenstein quiere decir ahora que existen infinitos tipos. Da una lista de ejemplos que no pretende ser exhaustiva:

> Dar órdenes y obedecerlas — describir la apariencia de un objeto y dar sus medidas — construir el objeto de una descripción (un dibujo) — narrar un acontecimiento — especular sobre un acontecimiento — formar y contrastar una hipótesis — presentar los resultados de un experimento en cuadros y diagramas — crear una historia y leerla — representar un papel — cantar — adivinar acertijos — hacer un chiste; contarlo — resolver un problema de aritmética práctica — traducir de una a otra lengua — preguntar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.[2]

Cuando se examina esta lista se advierte que lo que cuenta como uso concreto del lenguaje o juego de lenguaje independiente es bastante arbitrario. El sentido de una sentencia no se distingue de las circunstancias que concurren en su expresión: la cuestión de si lo que expresa es susceptible de verdad o falsedad, el interés que pueda tener, el motivo por el cual se ha construido o los efectos que pretende conseguir. Creo que debemos inferir que si intentamos imponer incluso estas distinciones a gran escala damos una descripción excesivamente simple de los hechos. Incluso las actividades que figuran en la lista pueden ser realizadas de formas muy diferentes.

La consideración de sus primitivos juegos de lenguaje lleva a Wittgenstein a revisar la diversidad de procesos que pueden incluirse bajo el epígrafe de «comparar un objeto con un modelo».[3] Supongamos que es cuestión de comparar un tejido. Puede ser que la persona que realiza la tarea tenga una muestra de la tela, la pone

1. *Philosophical investigations*, I, 1.
2. *Ibid.*, I, 23.
3. *The brown book*, p. 85 ss.

junto a los diversos montones de ropa y elige un trozo del montón que le parece la más semejante en color, textura o lo que sea. Un procedimiento similar puede tener lugar si se ha propuesto elegir un material que fuese más oscuro o fuerte que el de la muestra. Alternativamente, puede realizar la comparación de memoria. Esto hace suponer que conserva la imagen mental, por ejemplo, del color que se le pidió comparar y que elija la pieza de ropa que se parezca a dicha imagen. De otro modo, sin tener ninguna imagen mental puede examinar diversas piezas de ropa de diferentes tonalidades, dudar entre ellas, rechazar una por demasiado clara, otra por demasiado oscura y, finalmente, decidir que una de ellas tiene el tono adecuado. O, también, sin tener imagen mental alguna, puede escoger inmediatamente la que desea.

Parece algo absurdo hablar de comparación en este último caso, pues la pieza de ropa que selecciona como semejante a la que se le ha enseñado puede ser la única que ha mirado. La reconoce como semejante sin ningún proceso de comparación, sin embargo no hay nada absurdo en la situación descrita. Uno puede utilizar una imagen mental para facilitar el reconocimiento, pero no es necesario que la tenga, y con frecuencia no la tenemos. No tengo que poner en marcha ninguna maquinaria mental para identificar los objetos materiales de esta habitación. No tengo que tener mentalmente presentes las anteriores ocasiones en las que los he percibido. Simplemente me senté a mi habitual mesa de escribir y en mi silla habitual, cogí la pluma del bolsillo, la rellené en el tintero que tengo enfrente, cogí el manuscrito de entre un montón de papeles, me preparé a escribir en el lugar en que había terminado y eso fue todo.

«Pero ¿no sucede que funcionabas como un autómata?» No. En todo momento sabía lo que estaba haciendo, en tanto no he tenido dificultad alguna en describir mis acciones si se me hubiera pedido que lo hiciera. Sin embargo, esto no equivale a decir que controlaba lo que estaba haciendo. Además, no comparo mis acciones actuales con acciones anteriores del mismo tipo o los objetos en cuestión con imágenes mentales.

Con todo, alguien podría decir, incluso no siendo consciente de que estaba echando mano de la experiencia anterior: debes haber estado haciendo algo del mismo tipo, pues si no ¿cómo hubieras reconocido los objetos que reconociste? Es importante distinguir lo

que hay de verdadero y lo que hay de falso en esta observación. Lo que es verdadero es que existe una conexión causal en los casos de este tipo. No sería capaz de reconocer los objetos en cuestión a menos que los hubiera visto antes, o hubiera visto objetos muy parecidos a ellos, o al menos me los hubieran descrito. No hubiera sido capaz de escribir este trabajo en inglés, a menos que me hubieran enseñado antes esta lengua. Alguien puede conjeturar que mis anteriores percepciones y mi entrenamiento en el uso del inglés han dejado huellas en mi cerebro que mis percepciones actuales activan. Lo que es falso es que el proceso real de reconocimiento tenga que suponer siquiera un proceso inconsciente de comparación con una muestra. Supongamos que la muestra es una imagen. Entonces, la prueba es que la imagen no cumpliría su finalidad a menos que no fuera identificada. Si podemos decir que esto exige una comparación con otra imagen, caemos en una regresión al infinito; en algún punto debemos concebir una imagen que es directamente identificada. Pero entonces toda esta aventura se vuelve superflua. Si podemos identificar directamente una imagen, podemos reconocer un objeto directamente sin recurrir a ella o a cualquier otro tipo de muestra. Wittgenstein lo expresa claramente aduciendo el caso en que se pide a alguien que imagine tal objeto u ocurrencia. Es obvio que podemos hacer directamente lo que se nos pide. No necesitamos conjurar a toda una serie de imágenes, cada una de las cuales suponemos que confirma la precisión de sus antecesoras. Al igual que Wittgenstein llegó a rechazar la concepción «agustiniana» del lenguaje que había suscrito en el *Tractatus*, dejó de mantener que la realidad se compone de objetos simples. Estas dos doctrinas descartadas van juntas, pues, como hemos visto, los objetos simples se concebían como los elementos nombrados por los signos conjuntados en la expresión de las proposiciones atómicas. Ahora, Wittgenstein afirma, seguramente con razón, que la distinción entre lo simple y lo compuesto depende de la forma en que se plantee la pregunta. En la terminología de Wittgenstein, no tiene ningún significado excepto en las reglas de algún juego de lenguaje.

> ¿No es un tablero de ajedrez —pregunta— obvia y absolutamente compuesto? Probablemente usted piensa en la composición de treinta y dos cuadros blancos y treinta y dos negros, pero ¿no se podría decir, por ejemplo, que está compuesto, de dos colores,

> blanco, negro y del esquema de los cuadrados? Y si hay diferentes formas de mirarlo, ¿piensa aún que el tablero es absolutamente compuesto? El preguntar ¿es compuesto este objeto? fuera de un determinado juego de lenguaje es como lo que hizo una vez un niño, que tenía que decir si los verbos de ciertas sentencias estaban en activa o pasiva y se estrujó el cerebro preguntándose si el verbo «dormir» significaba algo activo o pasivo.[4]

Esto no significa decir que no se puedan idear juegos de lenguaje que se adecúen a la concepción de los nombres en correspondencia con los elementos simples. Wittgenstein sugiere un ejemplo en el que la sentencia «RRBGGGRWW» describe una disposición de tres filas de cuadrados, de colores rojo, negro, verde o blanco, en el orden que indica la sentencia. Aquí sería natural, aunque no obligatorio, contar a los cuadrados coloreados como elementos primarios. En cuanto a la cuestión de si la sentencia se compone de cuatro o nueve letras y de si sus elementos son símbolos o tipos, obviamente no importa lo que digamos, siempre que logremos hacernos entender.

Mientras que Wittgenstein buscaba anteriormente la forma general de las proposiciones, algo que pudiera considerarse como la esencia del lenguaje, ahora afirma que no existe tal cosa. Sus juegos de lenguaje no tienen nada en común. Si figuran bajo la misma categoría es porque están relacionados entre sí de diversas formas. Para poner en claro lo que quiere decir, invoca la analogía de los juegos. No existe ningún rasgo o conjunto de rasgos común a todos los juegos. No todos ellos tienen por finalidad la diversión. No siempre existe competencia entre los diferentes jugadores. Cuando atendemos de cerca a los detalles de los diferentes procedimientos que denominamos juegos, «vemos una complicada red de similitudes solapadas y entrecruzadas: en ocasiones, similitudes generales, y otras veces similitudes de detalle».[5] Wittgenstein se refiere a estas similitudes como «parecidos de familia» y concluye que los juegos forman una familia.

Pienso que se trata de una feliz analogía. Sin embargo, podría objetarse que no se nos ha dicho qué hemos de considerar como posesión de un rasgo común. ¿Por qué no tenemos que limitarnos a

4. *Philosophical investigations*, I, 47.
5. *Ibid.*, I, 66.

decir que lo único que tienen en común todos los juegos es que son juegos? Esto no sería incorrecto, pero tampoco sería muy esclarecedor. Lo mismo puede decirse de los números, que Wittgenstein afirma que constituyen una familia.

Por lo que hace referencia a los números, Wittgenstein se planteó especialmente las cuestiones de qué se entiende por una fórmula o por seguir una regla matemática. Un ejemplo que presenta en las *Investigaciones* es el de una persona que escribe la serie de los números 1, 5, 11, 19, 29 y exclama: «Ahora puedo seguir». En este caso, pueden haber sucedido varias cosas. En primer lugar, este hombre puede haber ensayado varias fórmulas mientras se escribía la secuencia hasta llegar a la fórmula $a_n = n^2 + n - 1$. Que 19 iba seguido por 29 confirmaría dicha hipótesis. O bien podría no haber pensado en fórmulas sino advertido la progresión de diferencias, y haberse sentido entonces en situación de continuar. O bien puede ser que continúe la serie sin hacer nada más. Puede serle ya familiar o simplemente no presentarle dificultad alguna. Una de las cosas que está intentando decir Wittgenstein es que la comprensión que este hombre tiene del principio de la serie no significa simplemente que se le ocurra la fórmula, pues podemos imaginar que se le hubiera ocurrido sin ser capaz de hacer uso de ella, pero igualmente que su comprensión no tendría que consistir necesariamente en haber tenido un destello de intuición o cualquier otro tipo de experiencia. Y esto valdría para todo tipo de comprensión. No sólo para el caso de las fórmulas matemáticas.

Otro caso que imagina Wittgenstein es el de un hombre al que pedimos que desarrolle la serie de los números pares. Añade 2 a cada número hasta llegar a 1.000, pero al llegar a 1.000 continúa con 1.004, 1.008 1.012, etc. Cuando protestamos dice que está haciendo lo que creía le habíamos dicho que tenía que hacer.

> No tendría objeto —dice Wittgenstein— decir: «¿Pero no te das cuenta...?» y repetir los anteriores ejemplos y explicaciones. En tal caso, podríamos decir quizá: resulta natural para esta persona comprender nuestro orden y nuestras explicaciones como *nosotros* deberíamos entender este otro orden: «Añadir 2 hasta 1.000, 4 hasta 2.000, 6 hasta 3.000, etc.».
>
> Un caso así presentaría similitudes con otro en el que una persona reaccionara naturalmente a los gestos de señalar con la mano,

> mirando en la dirección de la línea que va de la punta del dedo a la muñeca, y no de la muñeca hasta la punta del dedo.[6]

Pero si estos casos son análogos, entonces el hombre que va de 1.000 a 1.004 en vez de a 1.002 puede ser considerado excéntrico, pero no exactamente equivocado. Al llegar a este punto decimos que nos ha entendido mal, pero cuando le dimos las instrucciones podríamos no haber tenido presente esta aplicación particular. O si la tuvimos presente, había muchas otras que no tuvimos presentes. La moraleja que hemos de sacar de esto es que la aceptación de una regla no nos pone un chaleco de fuerza. Somos libres de decidir en cualquier momento lo que permite o prohíbe la regla.

De forma más generalizada, ésta parece ser la perspectiva de las *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* («Observaciones acerca de los fundamentos de la matemática») que aparecieron en 1956, y sus *Lectures on the foundations of mathematics* («Conferencias sobre los fundamentos de la matemática»), que fueron leídas en Cambridge en 1939, y también publicadas póstumamente. Aquí Wittgenstein parece adoptar otra vez la posición de que el resultado de un proceso de cálculo no está nunca determinado de antemano. Aun cuando podemos estar siguiendo lo que nos parece un procedimiento claro, no podemos predecir adónde nos llevará. No podemos prejuzgar la cuestión de qué resultado consideraremos correcto. Esto no equivale a negar que nuestro empleo de conceptos matemáticos o de otro tipo esté sometido a reglas, pero nuestro seguimiento de estas reglas es como el despliegue de una alfombra. El suelo queda cubierto sólo en la medida en que se despliega la alfombra.

Fue en este último sentido en el que Wittgenstein concibió la prueba matemática como un cambio del significado de los conceptos utilizados. Estableció una analogía entre las proposiciones de la lógica y las de la matemática, por su capacidad para ser reglas de deducción y convenciones de medida. Según cita Moore, Wittgenstein dijo en una conferencia «"3 + 3 = 6" es una regla sobre la forma en que vamos a hablar. Es la preparación para una descripción, al igual que hallar una unidad de longitud es una preparación para la medida». Así, una prueba matemática es un nuevo paradigma.

6. *Ibid.*, I, 185.

Las proposiciones matemáticas no describen por sí solas nada, pero ayudan a fijar los criterios para la aplicación de conceptos que tienen un uso descriptivo. Como son un antecedente de la descripción, también en cierto sentido son antecedentes de la verdad.

Esto no equivale a decir que la elección de las reglas matemáticas, y tampoco la de los estándares de medida, sea arbitraria. Tienen que ser tales que su aplicación concuerde con la observación empírica. Las observaciones empíricas vienen primero, por así decirlo, y las reglas otorgan su sanción de «necesidad» a lo que de otra forma serían generalizaciones inductivas. El dominio pasa entonces a las reglas, pues éstas proporcionan criterios para decidir si nuestras investigaciones empíricas se han llevado a cabo correctamente. Sin embargo, parece implícito que si tuviera que haber una discrepancia constante entre nuestros resultados empíricos y los que prescribieran las reglas, lo que habría que cambiar son las reglas.

Que al menos tenemos la opción de cambiar las reglas fue una conclusión posteriormente alcanzada por Quine.[7] Fue uno de sus argumentos contra la distinción analítico-sintético. Sin embargo, Wittgenstein se apega a esta distinción al seguir afirmando, como había hecho en el *Tractatus*, que las proposiciones de la lógica y la matemática «no dicen nada». Había cambiado algo los motivos, por cuanto había abandonado el esquema según el cual las tautologías concuerdan con todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales, pero llega al mismo resultado al final al considerarlas verdaderas por convención. Comparte la tesis de C. I. Lewis, que ya hemos visto, de que las proposiciones *a priori* deben su necesidad al hecho de que su verdad está asegurada simplemente por el significado de los signos que se utilizan para expresarlas.

Sin embargo, Wittgenstein lleva este convencionalismo más lejos que Lewis. Parece haber supuesto que una vez asignado convencionalmente un significado a los operadores necesarios, la labor deductiva de la lógica y las matemáticas podía seguir sin más. Y de hecho este fue también el punto de vista de los miembros del Círculo de Viena que rechazaban las proposiciones *a priori* como tautologías. Sin embargo, no coincide con la tesis de Wittgenstein de que somos libres no sólo de elegir las reglas sino también de decidir qué

7. En sus «Two dogmas of empiricism», reimpreso en su *From a logical point of view*. Véase *infra*, capítulo 9.

significa seguirlas. Lo que otros filósofos entienden como la consecuencia lógica de las convenciones, pareciendo atribuir así una cierta fuerza constrictiva independiente a la lógica, Wittgenstein lo considera como aplicación de nuevas convenciones. Este radicalismo es heroico, pero resulta difícil no pensar que nos otorga más libertad de la que poseemos realmente.

La concepción de la filosofía que Wittgenstein adopta, o cree que adopta, en sus últimos escritos se expresa claramente en uno de los párrafos de las *Investigaciones filósoficas.*

> No podemos —dice allí— adelantar ningún tipo de teoría. No debe haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Debemos abolir toda *explicación,* y sólo dar cabida a la descripción. Y esta descripción obtiene su fuerza esclarecedora —es decir, su finalidad— de los problemas filosóficos. Estos no son, obviamente, problemas empíricos; se resuelven, más bien, atendiendo a la actuación de nuestro lenguaje, y de forma tal que podamos reconocer esta actuación: *a pesar de* la necesidad de comprenderla erróneamente. Los problemas se resuelven, no aportando nueva información, sino ordenando la que siempre hemos conocido. La filosofía es una batalla contra el embrujo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje.[8]

Uno de los principales errores a que nos impulsa, según Wittgenstein, nuestra incapacidad para comprender el funcionamiento del lenguaje, es el de suponer que alguien puede utilizar las palabras para sus pensamientos e ideas privados, con lo que sólo él puede comprender lo que dice. Se ha discutido considerablemente esta tesis de Wittgenstein, pero no existe un acuerdo universal sobre su significación. Un punto importante, que suele ser pasado por alto, es que no niega que tengamos experiencias sensoriales, incluidas las sensaciones de dolor y de movimiento, o que estas experiencias sean privadas al menos en un sentido acreditado del término. Hay pruebas considerables de ello en la última parte de su *Zettel,* publicada en 1967, y que contiene fragmentos principalmente fechados entre 1945 y 1948. Por ejemplo, la nota 472, dice:

> Los planes para el tratamiento de los conceptos psicológicos. Los verbos psicológicos caracterizados por el hecho de que la ter-

8. *Philosophical investigations,* I, 109.

> cera persona del presente se ha de verificar por observación, pero no la primera. Sentencias de la primera persona del presente: información ... La primera persona del presente es afín a una expresión. Sensaciones: sus conexiones internas y analogías. Todas tienen una duración genuina ... Lugar del sentimiento en el cuerpo: diferencia la vista y el oído del sentido de la presión, temperatura, gusto y dolor.

Y posteriormente, en la nota 479: «Sentimos nuestros movimientos. Sí, realmente los *sentimos*; la sensación es similar, no a una sensación de gusto o calor, sino de tacto: a la sensación en la que los músculos son presionados, estirados, desplazados».

Tampoco sugiere Wittgenstein que las sensaciones o sentimientos de una persona, y menos aun sus pensamientos e imágenes sean idénticos a los sucesos físicos. No sigue la línea, adoptada por Carnap [9] y, en ocasiones, por Ryle,[10] de que sólo cuando se interpretan en términos físicos, ora referidos a estados fisiológicos o como disposiciones hacia una conducta manifiesta, se vuelven inteligibles para otra persona los enunciados sobre las experiencias de alguien. No muestra signo alguno de acoger siquiera la tesis más débil, que recientemente se ha puesto de moda, de que lo que habitualmente se clasifica como estados mentales es de hecho idéntico con los estados del sistema nervioso central.

¿Cuáles son, pues, los errores contra los cuales Wittgenstein opina que hemos de salvaguardarnos cuando filosofamos sobre la experiencia? Creo que son dos. El primero es el de olvidar que las referencias de alguien a sus experiencias privadas se realizan en el marco de un lenguaje público; se formulan de acuerdo con reglas lingüísticas y debe haber criterios públicos para decidir si se cumplen estas reglas. El segundo consiste en suponer que uno puede conocer sus propias experiencias pero no puede hacer más que conjeturar, y no conocer realmente, las experiencias de los demás.

Consideremos estos puntos por orden. El argumento en que se basa el primero de ellos está contenido sustancialmente en un conocido párrafo de las *Investigaciones*:

> Imaginémonos el siguiente caso. Deseo realizar un diario sobre la recurrencia de una determinada sensación. Para ello la asocio con

9. Véase su *The unity of science.*
10. Véase su *The concept of mind.*

> el signo *E* y escribo este signo en un calendario cada día que tengo esta sensación. En primer lugar hallaré que no es posible una definición del signo. Pero todavía puedo formar algún tipo de definición ostensiva. ¿Cómo? ¿Puedo designar la sensación? No en el sentido ordinario. Y sin embargo hablo, o escribo el signo, y al mismo tiempo concentro mi atención en la sensación —y de esta forma, por así decirlo, apunto a ella interiormente. Pero ¿qué objeto tiene esta ceremonia?; ¡no parece ser nada más que esto! Una definición sirve con seguridad para establecer el significado de un signo—. Bien, esto se realiza precisamente concentrando la atención, pues de esta forma imprimo en mí la conexión entre el signo y la sensación. Pero «imprimo en mí mismo» sólo puede significar: este proceso hace que yo recuerde la conexión *correctamente* en el futuro. Pero en el presente caso no tengo criterio de corrección. Uno se vería tentado a decir: todo lo que me parece correcto es correcto. Y esto sólo significa que aquí no podemos hablar de lo correcto.[11]

En este punto alguien podría objetar que uno podría confiar en su propia memoria como criterio de corrección. También podría contrastar un recuerdo con otro. Pero Wittgenstein no lo permitiría. Él imagina que su interlocutor le sugeriría que podría contrastar su recuerdo de la hora de salida de un tren evocando mentalmente una imagen del horario, sugerencia que rechaza aduciendo que «este proceso consiste en producir un recuerdo que sea realmente *correcto*. Si la imagen mental del horario no pudiera ser *contrastada* con respecto a la corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien tuviera que comprar varios ejemplares del periódico de la mañana para asegurarse de que lo que dice es verdadero.)».[12]

Éste es un símil sorprendente, pero no creo que el argumento que ilustra sea sólido. El punto que Wittgenstein parece haber pasado por alto es que cualquier contraste del uso del lenguaje debe depender antes o después de lo que llamo un acto de reconocimiento primario. Por volver a su propio ejemplo, se supone que no me basta para contrastar mi recuerdo de la hora a la que debe partir el tren visualizar una página del horario. Tengo que contrastar el recuerdo mirando realmente la página. Hasta que no pueda verla,

11. *Philosophical investigations*, I, 258.
12. *Ibid.*, I, 265.

hasta que no sea capaz de reconocer las cifras escritas en ella, no estaré seguro. De hecho, puedo apelar al testimonio de otras personas, pero entonces tengo que comprender su respuesta. Tengo que identificar correctamente sus signos. No se trata de la cuestión trivial de que la serie de contrastaciones no pueda seguir indefinidamente en la práctica, incluso si en teoría esta serie es ilimitada, sino más bien de que toda la serie no vale para nada a menos que llegue a cerrarse en algún momento. Todo está en el aire a menos que haya un elemento identificado directamente. Wittgenstein también se equivoca al sugerir que la corroboración de un recuerdo por otro es un sustituto inferior de algún método de verificación. No existe otro método. Sea lo que sea lo que tengo que identificar, ya se trate de un objeto, un acontecimiento, una imagen o un signo, sólo puedo basarme en la memoria. La diferencia radica sólo en el grado en que los recuerdos son contrastados entre sí.

Merece la pena destacar que, por lo que respecta a este argumento, no existe una diferencia esencial entre nuestro uso de los signos para hacer referencia a objetos «públicos» y nuestro uso de signos para referirnos a experencias «privadas». Si mi referencia a algún objeto público parece ser errónea para mis contertulios, éstos tienen diversas opciones. Pueden juzgar que mi percepción es defectuosa, que intento engañarles o que estoy cometiendo un error lingüístico. La explicación que adopten dependerá de las circunstancias del caso. Igualmente tienen que decidir si lo erróneo son mis palabras o sentimientos cuando ofrezco descripciones de mis sentimientos que no concuerdan con la observación de mi conducta. Esto confirma de hecho la tesis de Wittgenstein de que, en la práctica, no deberíamos ser capaces de aprender y enseñar las palabras relativas a nuestras sensaciones a menos que tuvieran manifestaciones «externas» características. De ahí no se sigue que cuando nos referimos a nuestras sensaciones nos refiramos a esas manifestaciones, o que exista una conexión lógica entre ellas. Es algo contingente el que la congruencia entre las experiencias de nuestros sentidos «externos», que permite concebir como públicos a los objetos de la percepción, no está igualada por una congruencia entre nuestros respectivos sentimientos. Es un hecho contingente incluso que algunos de nosotros, si hace al caso, estemos dotados de poderes telepáticos.

La segunda de las tesis que quiero examinar puede ilustrarse también mediante un párrafo de las *Investigaciones*.

> ¿En qué sentido —se pregunta Wittgenstein— son *privadas* mis sensaciones? —Bien, sólo yo puedo saber si realmente me duele algo; los demás sólo pueden conjeturarlo. —En cierto sentido, esto es falso y, en otro, un sinsentido. Si utilizamos la palabra «saber» tal y como se utiliza normalmente (y ¿cómo la habríamos de utilizar si no?), entonces los demás saben con frecuencia que siento dolor. —Sí, pero ¡no con la certeza con que lo sé yo! —De mí no puede decirse en modo alguno (excepto quizá como chiste) que yo *sepa* que me duele algo. ¿Qué podría significar eso, excepto quizá que algo me duele?
>
> Las demás personas no pueden decir que conocen mis sensaciones *sólo* a partir de mi conducta, pues no puede decirse que *yo* las conozca. Yo las *tengo*.
>
> La verdad es: tiene sentido decir de otras personas que dudan de si me duele o no algo; pero no decirlo sobre mí mismo.[13]

A la luz de la atención que hemos visto que ha prestado Wittgenstein en *El cuaderno azul* al problema filosófico de nuestro conocimiento de la mente de los demás, resulta sorprendente la brevedad con que lo trata aquí. Tampoco resulta convincente su abrupta negativa. Incluso si fuera verdadero que no puede decirse que yo conozca mis sensaciones, de ahí no se seguiría nada sobre la forma en que los demás las conocen, como dice Wittgenstein que hacen con frecuencia, y en particular no se seguiría que los demás tuvieran otros medios para adquirir este conocimiento más que por la observación de mi conducta. Lo que no equivale a decir que no tengan otros medios —pueden tener una evidencia fisiológica o incluso telepática—, sino sólo que la cuestión queda totalmente abierta en el argumento de Wittgenstein.

Wittgenstein puede tener razón al decir que no tiene sentido que yo diga sobre mí mismo que dudo de si me duele o no algo, aunque ésta es una idea que no se haya aceptado indiscutidamente. Por ejemplo, hemos visto que C. I. Lewis pensaba que todos los juicios, incluidos los juicios sobre las propias sensaciones actuales, eran falibles. Ciertamente uno puede dudar acerca de la descripción correcta de una experiencia propia, por ejemplo de una sensación de color, pero quizás estos ejemplos puedan ponerse a un lado sobre la base de que la duda se relaciona sólo con nuestra elección de las

13. *Ibid.*, I, 246.

palabras, y no con nuestra situación de hecho. Para nuestros propósitos actuales, esta cuestión puede quedar abierta pues, se decida como se decida, la consecuencia no puede ser que sólo bromeando pueda decirse que yo sé que me duele algo. Lo que Wittgenstein pretendía decir presumiblemente es que resulta muy difícil pensar en contextos en los que tuviera sentido decir «Sé que me duele algo». Podemos imaginarnos a nosotros mismos diciéndoselo a un médico escéptico aunque una frase como «Se lo aseguro, me duele de verdad» sería más natural. Pero la razón por la que existen pocas o ninguna ocasión para decir que uno conoce que le duele algo no es que estaríamos diciendo un sinsentido, sino que si habláramos seriamente estaríamos casi obligados a decir la verdad. No quiero decir que el tener dolor y saber que a uno le duele algo sean equivalentes, pues creo que podría decirse con respecto de seres sentientes sin dominio del lenguaje que tienen dolor sin saberlo, pero no niego que la información que obtenemos de alguien que dice «Sé que me duele algo» no es mayor de la que hubiéramos inferido de su confesión sincera: «Me duele algo». Pero lo que se sigue de esto es que realmente él puede saber que le duele algo, con lo que la sentencia en la que expresa su saber, lejos de ser un sinsentido, es verdadera.

En su libro *Über Gewissheit* («Sobre la certeza»), publicado por vez primera en 1969, dieciocho años después de su muerte, y compuesto de notas tomadas durante el último año y medio de vida, Wittgenstein lleva la misma línea de pensamiento algo más lejos aún. El clavo del que cuelga el argumento que transcurre en estas notas es la defensa del sentido común de G. E. Moore. Wittgenstein no niega la verdad, o incluso la certeza, de las proposiciones del tipo de las que Moore tomó como ejemplos. Por el contrario, afirma que expresar alguna duda de su verdad, en las circunstancias normales, carecería de sentido. Al mismo tiempo afirma que si fuera significativo dudar de ellas, no bastaría para despejar la duda de alguien con decir simplemente que sabemos que son verdaderas. Y no sólo esto, sino que afirma que Moore está equivocado al decirlo. Su motivo para censurar a Moore no es que las propias proposiciones sean menos ciertas de lo que pensó Moore, sino que decir, en las circunstancias en que lo dijo Moore, cosas tales como «Sé que esto es una mano» o «Sé que la tierra ha existido muchos años en el pasado» es un mal uso de la expresión «Yo sé».

El pensamiento de Wittgenstein es aquí el mismo que el que le motivó a decir que sentencias como «Sé que siento dolor» carecen de sentido. Cree que en ambas clases de ejemplos uno expresa no una proposición empírica ordinaria, sino lo que opta por llamar «una proposición gramatical». Lo que uno está diciendo realmente es «no hay nada semejante a una duda en este caso» o «la expresión "No sé" carece de sentido en este caso». De lo cual se sigue, según Wittgenstein, «que "Yo sé" no tiene sentido alguno».[14]

Ya hemos visto que esta conclusión es falaz. Incluso cuando el uso de la expresión «Sé que» no tenga objeto alguno, de hecho incluso cuando su uso es erróneo, sugiriendo que las circunstancias son excepcionales aun cuando realmente no lo sean, de ahí no se sigue que su uso no tenga sentido, o incluso que no se utilice para expresar algo verdadero. Quizá valga la pena ilustrar esto con otro ejemplo. Aunque por lo general las personas creen en lo que dicen, el efecto convencional de proceder una expresión con las palabras «Creo que» contribuye en debilitar su fuerza. Sugiere que uno no está totalmente seguro de lo que viene a continuación. Si digo, por ejemplo, «Creo que ha sido elegido Smith», me comprometo menos que si hubiera dicho sin más: «Smith ha sido elegido». No obstante, de ahí no se sigue que cuando afirmo tajantemente algo, yo no crea en ello. Igualmente, el hecho de que me pueda parecer absurdo o erróneo decir cosas como «Sé que esto me parece rojo», o «Sé que éstas son mis manos», no implica que lo que estoy diciendo no sea cierto.

Sin embargo, se trata de algo más que de las implicaciones de nuestro uso del verbo «saber». La razón de Wittgenstein para negarse a decir que conoce la verdad de las proposiciones como «Ésta es una mano humana» es exactamente la misma que la razón de Moore para decir que sabe que son verdaderas, a saber, que en las condiciones adecuadas no puede haber duda de su verdad. Ambos aceptan también la consecuencia de que no puede haber duda del mundo físico del sentido común. Ya nos hemos referido a esta cuestión en relación con el enfoque de Moore. Lo que actualmente nos interesa es el grado en que Wittgenstein lo compartió. ¿Qué tiene nuestra creencia en el mundo físico que le llevara a considerarla intocable?

14. *Über Gewissheit*, par. 58.

La respuesta es que la consideró, no como una creencia fáctica ordinaria, sino más bien como parte del marco en el cual se valora la verdad o falsedad de nuestras creencias reales. En sus propias palabras, «toda prueba, toda confirmación o no confirmación de una hipótesis tiene lugar dentro de un sistema. Y este sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de todos nuestros argumentos; al contrario, pertenece a la esencia de lo que consideramos un argumento. El sistema no es tanto el punto de partida, como el elemento en el que los argumentos cobran vida».[15] Esto no impide que el sistema sea susceptible de cambio, pero sus proposiciones están libres de duda en tanto no se nos ocurre dudar de ellas mientras conservan su lugar en el sistema. «¿Qué me impide —pregunta Wittgenstein— suponer que esta mesa se desvanece o cambia de forma y color cuando nadie la observa, y que cuando alguien la observa vuelve a cambiar de nuevo a su estado anterior? "Pero ¿quién va a suponer tal cosa?", diría uno.»[16] Y a continuación prosigue: «Vemos aquí que la idea de "adecuación con la realidad" no tiene una aplicación clara».[17] Supongo que lo que entiende por ello es que sólo a la luz de ciertas suposiciones entra en funcionamiento la idea de adecuación con la realidad. Éstas determinan la naturaleza de la realidad con la cual se busca la adecuación.

Lo que no resulta claro es hasta qué punto pueden extenderse estas suposiciones. Wittgenstein habla del sistema que definen como una imagen del mundo heredada y de sus proposiciones como «parte de un tipo de mitología».[18]

> Podría imaginarse —dice— que algunas proposiciones, de la forma de las proposiciones empíricas, se endurecieron y funcionaron como canales para estas proposiciones empíricas, mientras no estaban endurecidas sino fluidas; y que esta relación cambió con el tiempo, por cuanto las proposiciones fluidas se endurecieron, y las endurecidas se fluidificaron. La mitología puede volver a cambiar a un estado fluyente, el lecho del río de los pensamientos puede cambiar. Pero distingo entre el movimiento de las aguas en el lecho del río y el cambio del propio lecho; empero, no hay una neta división

15. *Ibid.*, par. 105.
16. *Ibid.*, par. 214.
17. *Ibid.*, par. 215.
18. *Ibid.*, par. 95.

> de uno a otro. Pero si alguien dijera: «También la lógica es una ciencia empírica», estaría equivocado. Aunque esto sí es correcto: la misma proposición puede ser tratada en una ocasión como algo a contrastar por la experiencia, y, en otras, como una regla de contraste.[19]

Éste es un pasaje muy interesante por muchos motivos. A pesar de la prescripción de no considerar a la lógica como ciencia empírica, parece debilitar la distinción analítico-sintético. Al menos la seguridad, aunque sea provisional, no se compra al precio de no decir nada sobre el mundo. Pues no parece que el «endurecimiento» de las proposiciones empíricas les prive de contenido empírico. Pero ¿qué hemos de decir de su consideración de los elementos de nuestra imagen del mundo como parte de un tipo de mitología? En mi opinión, ello no sugiere que la imagen sea falsa, sino más bien que lo que consideramos como la naturaleza de las cosas no es independiente de la forma en que las describimos. Como habría de indicar Quine en su *Ontological relativity* («La relatividad ontológica») y en otros lugares, nuestros juicios sobre lo que hay están siempre dispuestos en una teoría.[20] Podemos sustituir una teoría por otra, pero no podemos despojarnos de una vez por todas de la teoría y ver el mundo de forma incontaminada por alguna concepción previa de él. Independientemente de que Wittgenstein hubiera aprobado o no dicha formulación, parece una idea central de su pensamiento la imposibilidad de que exista un proceso cognitivo que exija la captación del mundo fuera del lenguaje. Aquí vuelve el famoso *dictum* de Kant de que «las intuiciones sin conceptos son ciegas» y prenuncia no sólo a Quine sino también a los *Ways of worldmaking* («Formas de crear mundos») de Nelson Goodman.[21]

## Carnap y la semántica

Una similar concesión al relativismo puede hallarse en la obra posterior de Rudolf Carnap. Ya he dicho cómo Carnap fue convencido por Alfred Tarski de que el tránsito de la sintaxis a la se-

19. *Ibid.*, pp. 96-98.
20. Véase *infra*, capítulo 9.
21. Véase *infra*, capítulo 9, pp. 293-297.

míntica no era una concesión a la metafísica. Resultado de ello fue la publicación por Carnap de tres libros sobre semántica: *Introduction to semantics* («Introducción a la semántica») en 1942, *Formalization of logic* («Formalización de la lógica») en 1943 y *Meaning and necessity* («Significado y necesidad») en 1946. El más importante de ellos es *Significado y necesidad*, libro en el que Carnap afirma desarrollar un nuevo método de análisis de los significados de las expresiones lingüísticas así como establecer los fundamentos semánticos de la lógica modal. El nuevo método parece que consiste en la abolición del supuesto «tradicional» de que las expresiones lingüísticas designan entidades concretas o abstractas y en sustituirlo por la adscripción a ellas de intensiones y extensiones. Sin embargo, como se dice que «designan» su intensión y extensión, no está claro que el cambio sea más que nominal. Carnap afirma que toda designación, según la denomina, se refiere tanto a una intensión como a una extensión. De hecho hay dudas sobre si su sistema no está desarrollado de forma tal que prevé sólo la designación de entidades intensionales,[22] pero no es éste lugar para discutirlo. Las entidades intensionales a las que se dice hacen referencia las constantes o descripciones, predicados y sentencias declarativas individuales son los conceptos, propiedades y proposiciones individuales, siendo las extensiones correspondientes individuos, clases y valores de verdad. Carnap insiste en que estas intensiones, incluidos los conceptos individuales, no son constructos mentales. Son objetivamente reales. Al mismo tiempo, rechaza la acusación de que realiza una hipóstasis. «Según lo entiendo yo —dice— una hipostatización o sustancialización o reificación consiste en confundir con las cosas entidades que no son cosas.» [23] De esta forma, los conceptos y propiedades individuales no deben ser considerados como cosas. Sin embargo, en opinión de Carnap, esto no es un obstáculo para que sean genuinas entidades objetivas.

Todo este enfoque del análisis del significado fue severamente criticado por Gilbert Ryle, por entonces profesor de metafísica en Oxford, en una discusión de la obra de Carnap *Significado y necesidad*, que apareció en *Philosophy*, volumen XXIV (1949). El artícu-

22. Véase Donald Davidson, «The method of extension and intension», en *The philosophy of Rudolf Carnap*.

23. *Meaning and necessity*, p. 22.

lo está reimpreso en el primer volumen de los *Collected papers* («Escritos escogidos») de Ryle. Ryle resume el libro de Carnap como «una sorprendente síntesis de sofisticación técnica con ingenuidad filosófica».[24] Halla la fuente de la ingenuidad en la tácita aceptación de Carnap de la doctrina de Frege de que «preguntar ¿qué significa la expresión "E"? consiste en preguntar ¿en lugar de qué está "E", tal y como "Fido" está en relación con "Fido"?» o, en otras palabras, que «el significado de cualquier expresión es la cosa, proceso, persona o entidad de la cual la expresión es el nombre propio».[25] Ryle considera esto como una «teoría grotesca» y muestra que no funciona ni siquiera en el caso de todas las expresiones nominativas. Testifica la dificultad por la cual Frege se vio impulsado a identificar los significados (*Bedeutungen*) de las expresiones «el lucero de la noche» y «el lucero de la mañana», si bien distinguiendo sus sentidos (*Sinne*), y a considerar a los sentidos como objetos que las expresiones denominan en un discurso oblicuo o modal. Carnap hace una distinción sustantivamente igual, dando a ambas expresiones una extensión común, el planeta Venus, y considerándolas como designadoras de dos «conceptos individuales». De hecho, como ya había mostrado Russell, no introduce diferencia alguna en el significado de estas expresiones la extensión que puedan o no tener. Por utilizar el propio ejemplo de Ryle, comprendemos perfectamente lo que quiere decirse con la expresión «el primer papa americano», aunque de hecho no nombre a nadie. Decir que nombra un sentido o designa un concepto individual no es más que una forma perversa de decir que, aun cuando no nombre nada, la expresión sigue siendo significativa. Aún es más perverso intentar aplicar el modelo de los nombres propios a expresiones que no son siquiera candidatas para la función de mencionar nada en absoluto. La respuesta a la falsa disputa de si las expresiones predicativas sustituyen a propiedades o clases es que, al no ser nombres, no sustituyen a ninguna de las dos. Carnap piensa que sustituyen a ambas; a las clases, extensionalmente, y a las propiedades, intensionalmente. Carnap, como Frege, también cae en la trampa de tener que hallar candidatos para sentencias indicativas y, al igual que Frege, construye

24. G. Ryle, *Collected papers*, I, p. 235.
25. *Ibid.*, p. 226.

un «extraño artilugio» [26] conocido como el valor de verdad, que es o el objeto «lo verdadero» o el objeto «lo falso». Una vez más sigue a Frege al otorgar sentido a las sentencias, aunque, como hemos visto, denomina a estos sentidos intensiones, y habla de sus proposiciones designativas, mientras que Frege considera que denominan pensamientos. Esto no equivale a decir que las sentencias carezcan de sentido, o que el uso de la palabra «proposición» sea siempre objetable. El error consiste en identificar «tener un sentido» con «ser un nombre» y en considerar a los «pensamientos» o a las proposiciones como entidades subsistentes. El crítico de la hipostatización de Carnap no fue honrado. Su negativa de que los conceptos, propiedades y proposiciones individuales sean «cosas» convierte en un misterio saber qué puedan ser.

Carnap respondió a este ataque en un artículo titulado «Empirismo, semántica y ontología», que apareció originalmente en 1950 en la *Revue Internationale de Philosophie*, y donde la defensa de su perspectiva resulta sumamente interesante. Básicamente, dependía de la distinción entre lo que denominó preguntas de existencia externas e internas. Las preguntas internas, como sugiere su nombre, son preguntas que se plantean en el marco de un sistema conceptual y se establecen por la aplicación de criterios que suministra el sistema. Así, si hablamos de sentido común, hay acreditados procedimientos para decidir si existen cosas tales como zapatos, barcos y lacre, minas de plata o montañas doradas, monos o unicornios. Si hablamos de física, preguntas como la de si existen protones o si existe el flogisto se deciden en última instancia por observación, pero también en términos de la aceptabilidad de ciertas teorías. Si operamos en el seno de la matemática o la lógica, hay métodos formales para decidir si existen números primos dentro de tal y tal ámbito, o conjuntos de tales y tales propiedades. Si hablamos sobre mitología o literatura, las preguntas sobre la existencia de personajes que responden a esta o aquella descripción se resuelven consultando los textos adecuados. Esto no equivale a decir que no puedan haber desacuerdos en la ciencia o en otras disciplinas. Hay preguntas pendientes tanto en la matemática como en la historia. Incluso puede haber disputa en el seno de la lógica acerca de la legitimidad de ciertos tipos de prueba. El hecho es que una vez establecidos los criterios de lo que es aceptable,

26. *Ibid.*, p. 228.

la cuestión de si han satisfecho es interna a cada disciplina en particular.

Pero es algo típico de los filósofos que las preguntas que plantean sobre la existencia de casi todo estén formuladas en un alto nivel de generalidad. Son preguntas como: ¿existen seres materiales?, ¿existen los *sense-data*?, ¿existen los números?, ¿existen las proposiciones? El problema consiste en cómo interpretarlas. Si son construidas como cuestiones internas, entonces, como indica Carnap, las respuestas son obvias, según el marco conceptual en el que operemos haga o no provisión de ellas. Sí, existen objetos físicos: esta mesa es un objeto físico. Sí, existen números: 3 es un número. Sí, existen personajes ficticios: el señor Micawber es un personaje ficticio. Por otra parte, si uno habla en un universo de discurso en el cual el criterio de existencia es la ubicación en el espacio y en el tiempo, entonces no existen personajes ficticios y, por la misma razón, tampoco existen los números.

¿Cómo es posible, pues, que estas preguntas sobre la existencia hayan dado lugar a disputas filosóficas? La explicación ofrecida por Carnap es que se vuelven conflictivas cuando se plantean como preguntas externas. Estas preguntas son externas cuando se interpretan, no como preguntas que se plantean en un marco conceptual o lingüístico dado, sino como preguntas referidas al propio marco. La sugerencia de Carnap es que cuando estas preguntas se plantean externamente, deben ser consideradas como preguntas prudenciales. Un filósofo que dice que hay proposiciones está diciendo que considera útil, por ejemplo, para construir un sistema de semántica, utilizar una terminología en la que las proposiciones figuran como objetos de referencia. Un filósofo que niegue la existencia de proposiciones está afirmando que puede trabajar sin referencia a ellas en su tratamiento de la semántica o, quizás aún más allá, que la introducción de proposiciones disminuiría la utilidad de su sistema. Se supone que hay constricciones. Las afirmaciones no analíticamente verdaderas tienen que ser contrastables por observación. Sin embargo, como los marcos que decidimos elegir suelen incluir sus propios criterios de contraste, las constricciones no tienen prácticamente efecto alguno. El principio de tolerancia de Carnap, como él lo llama, nos da libertad para utilizar cualquier lenguaje que consideremos útil, sin importar a qué entidades haga referencia.

¿Es sostenible la distinción de Carnap? Creo que sí, en la me-

dida en que es considerada como una guía relativa a las diversas formas de responder a preguntas existenciales. Una pregunta interna es aquella que puede establecerse presentando ejemplos del tipo de entidad cuya existencia está en discusión. Una pregunta externa es aquella en la que no se admite ejemplo alguno, o bien se admiten ejemplos pero no se consideran probatorios. Así, alguien que no cree en los ángeles puede negar simplemente que existan semejantes seres, o bien puede admitir a san Gabriel y san Miguel como ejemplos de ángeles, negando que exista ninguno de ambos. Cualquiera que sea el curso que siga, es improbable que se sienta satisfecho con la teoría de Carnap de que meramente rechaza un determinado tipo de habla. Su posición no es que no resulta conveniente hablar de ángeles sino que nada responde a ello, posiblemente incluso que nada podría responder a ello, si afirma que el concepto de ángel es incoherente. Tampoco se conformará con que le digan que el hablar de ángeles pertenece al discurso religioso y que este discurso tiene sus propios estándares. Lo lógico es que quiera poner también en cuestión los propios estándares. Necesitará que se le pruebe que el discurso religioso no es incoherente, y si puede llegar a convencérsele de que tiene algún significado, preguntará por los motivos para su aceptación. Y aquí no hay razón por la que las cualificaciones de aceptación deban ser diferentes a las de cualquier otro ámbito de indagación, en la ciencia, quizá, o en la historia.

Pero ¿no hay lugar entonces para el principio de tolerancia de Carnap? Tiendo a pensar que sí, cuando se trata de la admisión de entidades abstractas. Uno puede querer explorar ciertos caminos lógicos sin pararse en la pregunta de qué es lo que otorga el mismo significado a diferentes sentencias o diferentes predicados, y entonces el uso de palabras como «proposición» o «propiedad» deja la pregunta, por así decirlo, en suspenso. Por otra parte si, como en el propio caso de Carnap, la introducción de semejantes términos pretende establecer una teoría del significado, entonces, como ha mostrado Ryle, lo mejor que puede decirse de una teoría así es que es vacía, y lo peor, que es falsa.

Una clase diferente de casos es aquella en la cual se admiten los ejemplos, pero en la que se rechaza la categoría a la que éstos pertenecen no por el hecho de que no tengan una aplicación verdadera, sino porque es susceptible de reducción. Así, alguien puede admitir que Francia es una nación y a pesar de ello negar que exis-

tan naciones. No tiene por qué estar contradiciéndose, pues lo que intenta decir al negar que existan naciones es que las naciones no son nada por encima de los individuos que las componen. En el mismo espíritu, alguien que cree que los objetos físicos son construcciones lógicas a partir de los *sense-data* puede admitir que esta mesa es un objeto físico y negar que existan objetos físicos; alguien que cree que la matemática puede ser reducida a teoría de conjuntos puede admitir que 3 es un número, si bien afirmando que no existen números, sino sólo conjuntos. Volviendo a Carnap, puede decirse que cuando estas personas admiten los ejemplos abordan la pregunta internamente; la abordan externamente cuando niegan la categoría.

Sin embargo, en algún sentido esto sería erróneo, pues su tratamiento de las preguntas externas es diferente al de Carnap. Su negación de las categorías que rechazan no se basa en consideraciones de conveniencia. Por el contrario, con frecuencia concederían respectivamente que casi siempre es más conveniente hablar de objetos físicos que de *sense-data* y, en muchos contextos al menos, más conveniente hablar de naciones que de individuos y más conveniente hablar de números que de conjuntos. De lo que se trata, por lo que a ellos concierne, no es de una cuestión de conveniencia, sino de primacía. Si los objetos físicos, las naciones y los números deben ponerse a un lado es porque se suponen menos próximos a los hechos que las categorías que los sustituyen.

Pero ¿en virtud de qué puede afirmarse que los miembros de una categoría *D* están más próximos a los hechos que los de otra categoría *C*? Hay varias respuestas para esto. Una es la creencia en que las afirmaciones sobre los miembros de *C* son traducibles a afirmaciones sobre los miembros de *D*, mientras que no se verifique lo contrario. Como vimos cuando hablábamos de la obra de Bertrand Russell, hubo quien pensó que esto era verdadero con respecto a los objetos físicos y a los *sense-data*. Sin embargo, nunca consiguieron realizar la traducción, y hoy parece que lo máximo que puede hacerse es mostrar cómo funciona la concepción del mundo físico del sentido común como una teoría con respecto a una base de *sense-qualia*.[27] Ésta es una afirmación relativamente débil, pues los objetos que figuran en la teoría no están definidos en términos de los elementos primitivos, sino postulados.

27. Cf. mi obra *The central questions of philosophy*, capítulo 5.

Una afirmación más consistente, que parece ser satisfecha en el caso de las naciones y los individuos, es que la categoría *C* es reductible a *D* en el sentido de que ninguna afirmación sobre los miembros de *C* puede ser verdadera a menos que alguna afirmación, o conjunto de afirmaciones, sobre los miembros de *D* sea verdadera, aunque de nuevo no es cierto lo contrario. Así, si bien no tenemos ningún conjunto de reglas para traducir las afirmaciones sobre Francia como nación a afirmaciones sobre los franceses y otras personas, resulta obvio que cualquier afirmación verdadera sobre Francia, en este sentido, se vuelve verdadera por la conducta de los franceses y de otras personas, mientras que en el caso de muchas verdades sobre los franceses individuales su nacionalidad no es un factor que cuente.

No sólo vale esta condición en el caso de los números y los conjuntos sino que, si volvemos una vez más a Russell, podría parecer que si los conjuntos se interpretan como clases, la condición más fuerte de reductibilidad por traducción queda también satisfecha. El problema que se plantea aquí es que al menos algunos de quienes dudan en admitir los números como entidades por propio derecho son igualmente opuestos a la admisión de las clases. Éste es el caso, como ya hemos indicado, de los actuales nominalistas, que toleran una considerable libertad en la elección de los individuos que figuran como los elementos básicos o átomos en los sistemas que construyen, pero no conceden la admisión de las clases, en tanto que opuestas a sumas individuales o todos de nivel superior. Su argumentación, como hemos visto,[28] es que la admisión de las clases conduce a la multiplicación de las entidades sin fin, aumentando así constantemente la población de lo que Nelson Goodman ha llamado un «cielo platónico prodigiosamente abundante».[29]

El nominalista parece tener una razón más fuerte. La principal objeción a ello es que si se destierran las clases, una gran parte de la matemática se destierra con ellas. Por decirlo más suavemente, lo que se ha conseguido hasta ahora con el enfoque nominalista de la lógica matemática está lejos de lo que la mayoría de los lógico-matemáticos considerarían como el conjunto de resultados aceptables. En este punto un seguidor de Carnap diría que si los resultados son aceptables, no hay problema. Si se obtienen proposiciones

28. Véase pp. 18-19.
29. Nelson Goodman, *Problems and projects*, p. 159. Véase *infra*, capítulo 9.

verdaderas construyendo ciertas entidades como las clases, ésta es una prueba suficiente de que las clases existen; en definitiva, el hecho de que entren dentro de estas verdades puede considerarse como criterio de su existencia. Seguramente estará en lo cierto hasta aquí, a saber, que no puede ser una cuestión contingente el que las clases existan o no. Debe ser el mismo concepto de clase el desmentido por el nominalista; y esto significa o que halla ininteligibles algunos resultados de la lógica matemática o que cree que éstos pueden ser interpretados de otra forma distinta a la habitual. Llegamos así a un *impasse*, que nos da motivos para proceder como lo hizo Wittgenstein. Si, a pesar de las obvias dificultades, podemos llegar a concebir la lógica y las matemáticas de manera puramente formal como aplicadas sólo a la transformación de símbolos, entonces, mientras no contravengamos nuestras reglas, no debemos preocuparnos de qué sustituciones se hagan en nuestras fórmulas. Nos comprometeremos sólo a aceptar la existencia de las entidades que figuran en las proposiciones empíricas a las que se aplican las fórmulas.

## Gilbert Ryle y el concepto de mente

La cuestión de la reducción se ha destacado especialmente en la discusión de las relaciones entre materia y mente. Ya hemos visto que en la historia de la filosofía se han formulado muy diversas concepciones sobre el particular. En los últimos años se ha registrado una tendencia a dar primacía a lo físico; como hemos visto, éste es el caso de Carnap, y también el de su crítico Gilbert Ryle. Ryle (1900-1976) pasó toda su carrera filosófica en Oxford. Tras obtener un triple sobresaliente como subgraduado en el Queen's College, fue nombrado lector en filosofía en el Christ Church en 1924, y estudiante y tutor al año siguiente. Permaneció en el Christ Church hasta la guerra, momento en el que obtuvo una comisión en los Welsh Guards y trabajó en la inteligencia militar. Volvió a Oxford después de la guerra como catedrático de metafísica con el grado de *fellow* en el Magdalen College, y se jubiló de la cátedra en 1967. Aparte de la influencia de su enseñanza y escritos, desempeñó un papel dominante en el desarrollo de los estudios de grado en filosofía en Oxford después de la guerra. Fue director de la revista *Mind* de 1948 a 1971. Sus ensayos y recensiones, que van desde 1928 hasta 1970,

publicados en dos grandes tomos en 1971, contienen importantes contribuciones a la historia de la filosofía y la filosofía de la lógica, pero su principal obra fue *The concept of mind* («El concepto de mente»), que apareció en 1949. Los otros dos libros que publicó en vida fueron *Dilemmas* («Dilemas»), en 1954, y *Plato's progress* («La evolución de Platón»), que es en parte una incursión en la historia antigua, en 1966. En 1979 tuvo lugar la publicación póstuma de un pequeño volumen de ensayos, con el título *On thinking* («Sobre el pensamiento»). En lo que sigue me voy a centrar sólo en las ideas expresadas en *El concepto de mente.*

En la actualidad *El concepto de mente* se recuerda probablemente más que nada por la acuñación que establece Ryle de la frase «el fantasma la máquina». La frase pretendía caracterizar una concepción mítica, que Ryle atribuía a Descartes, de la relación entre mente y cuerpo, y su finalidad directa era destruir este mito. En su introducción al libro, Ryle dice que «un mito es, obviamente, un cuento de hadas. Es la presentación de los hechos pertenecientes a una categoría en las palabras apropiadas a otra. Denunciar un mito no es por lo tanto negar los hechos, sino formularlos de nuevo».[30] La primera pregunta que se plantea es qué forma habrá de tener esta reformulación. ¿Realiza o intentar realizar Ryle una transferencia total de lo mental a lo físico?

Existen considerables indicios de que ésta era su intención. Por ejemplo, dice: «A lo largo de este libro se mantiene que cuando caracterizamos a las personas mediante predicados mentales, no estamos formulando inferencias incontrastables con procesos fantasmagóricos que ocurren en corrientes de la conciencia y que no son susceptibles de ser conocidos; estamos describiendo la forma en que estas personas dirigen parte de su conducta predominantemente pública».[31] En otros lugares niega que existan acontecimientos mentales, si se identifica a éstos con «ocurrencias que tienen lugar en un mundo perteneciente a un segundo *status*»,[32] y niega también que la vida de una persona sea «una doble serie de acontecimientos que tienen lugar en dos diferentes tipos de materia».[33] Afirma que «la

30. *The concept of mind*, p. 8.
31. *Ibid.*, p. 51.
32. *Ibid.*, p. 161.
33. *Ibid.*, p. 167.

imputación de un motivo para una determinada acción no es una inferencia causal con respecto a un suceso no presenciado, sino la subsunción de una proposición episódica bajo una proposición de tipo legal»,[34] que ni la percepción ni la imaginación suponen la conciencia de objetos privados y, en suma, que «hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito que pueda albergar objetos que el llamado "mundo físico" no puede albergar; es hablar de las capacidades de una persona, sus tendencias e inclinaciones a hacer y realizar cierto tipo de cosas, y a hacer y realizar estas cosas en el mundo ordinario».[35]

Estos y otros pasajes similares sugieren que Ryle defiende la idea de que toda nuestra consideración de los estados y procesos mentales puede ser reformulada de forma tal que elimine cualquier referencia a una vida interior. En su lugar habría puesto un conjunto de enunciados disposicionales sobre la conducta manifiesta de las personas. Si pudiera sostenerse esta tesis, sería un gran adelanto para los filósofos. Resolvería la dificultad, que acosa a todas las teorías dualistas, de explicar cómo están relacionados los procesos mentales y físicos o cómo puede llegar a conocer una persona lo que sucede en la mente de otra. Pero esta simplificación tiene que justificarse. Ha de probarse que todas las referencias ostensibles que hacemos de las ocurrencias internas pueden ser eliminadas realmente.

Como veremos, Ryle casi llega a cumplir esta exigencia, pero ni se esfuerza ni pretende satisfacerla por completo. Así, concede que «gran parte de nuestro pensamiento habitual se lleva a cabo mediante monólogos internos o soliloquios en silencio, habitualmente acompañados por una presentación cinematográfica interior de imágenes visuales»;[36] tras afirmar que «Boswell describió la mente de Johnson cuando describió cómo escribía, hablaba, comía, se azoraba y enfurecía», admite que la descripción era incompleta «pues notoriamente habían algunas ideas que Johnson guardó cuidadosamente dentro de sí»;[37] habla algo despreciativamente del «tipo de cosas que las personas describen con frecuencia, como emociones, remordimientos, punzadas, palpitaciones, tirones, picores, resquemores, es-

34. *Ibid.*, p. 90.
35. *Ibid.*, p. 199.
36. *Ibid.*, p. 27.
37. *Ibid.*, p. 58.

calofríos, satisfacciones, cargas, náuseas, anhelos, temores, hundimientos, tensiones, roeduras y choques»,[38] pero no realiza ningún intento por mostrar que las referencias a estos sentimientos o sensaciones pueden ser reformulados en términos de conducta real o posible; si bien niega que las diversas formas de percepción sensorial sean estados o procesos mentales, por el hecho de que palabras tales como «ver» y «oír» son lo que denomina palabras de realización (*achievement words*) y por consiguiente no sustituyen en modo alguno a estados o procesos, no afirma que las actividades que culminan en estas realizaciones no sean conscientes; niega la existencia de imágenes mentales, pero la «fantasía» a la que intenta reducir la imaginación sigue siendo un estado consciente.

Frente a todos estos contraejemplos, puede parecer dudoso que Ryle pretendiera siquiera establecer la tesis en sentido fuerte de que todas nuestras referencias a la mente sean traducibles a referencias sobre la conducta. Sin embargo, también es posible una tesis más débil, que Ryle mantiene coherentemente, y que consiste en sostener que puede darse una descripción correcta, en términos conductuales, de una parte considerable de lo que habitualmente se considera como discurso sobre la mente. En muchos casos en los que se considera que una persona satisface un predicado «mental», lo que se dice de ella no es sólo, y quizás en modo alguno, que está experimentando un proceso interno, sino más bien que muestra o está dispuesta a mostrar un cierto tipo de conducta. Esto puede valer para la adscripción de la inteligencia, de los motivos y los propósitos, de las acciones voluntarias, de las emociones y los estados de ánimo, y de los pensamientos cuando éstos se expresan abiertamente.

Esta tesis permite la existencia de procesos internos pero minimiza su importancia. Cuando alguien actúa inteligentemente, sus movimientos pueden estar precedidos o acompañados por alguna planificación interna, pero no necesariamente; el pensamiento en silencio no es necesario para la manifestación de la inteligencia. De forma similar, cuando expreso una sentencia significativa, es posible pero no necesario que haya procesado la sentencia «en mi cabeza»; incluso si no ha tenido lugar un proceso interno de este tipo, la afirmación expresará mi pensamiento. En el caso de la voluntad, Ryle va más allá aún: niega que existan los actos que comúnmente se con-

38. *Ibid.*, pp. 83-84.

sidera que denota la palabra «voluntad»; sin embargo, aquí también su afirmación es que aunque tuvieron lugar semejantes actos de voluntad, su ocurrencia no tiene que ser necesaria para hacer de una acción algo voluntario; utiliza el argumento de que si lo consideráramos necesario caeríamos en un *regressus ad infinitum*, pues tendría sentido preguntar si estos actos de volición eran a su vez voluntarios. No tiene tanto éxito en su análisis de los motivos, pues su teoría de que imputar un motivo es subsumir una proposición episódica bajo una proposición de tipo legal se aplica sólo a los motivos constantes como la vanidad y la ambición que él toma como ejemplos; no se aplica a los motivos eventuales que uno puede tener para realizar determinada acción, como la de coger la pluma para ponerse a escribir. Sin embargo, podría haber afirmado que actuar por un motivo eventual no tiene que suponer ninguna planificación encubierta o siquiera un reconocimiento encubierto del propio motivo. Cuando se trata de emociones, la ocurrencia de algún sentimiento interior, o al menos de una sensación corporal, parece esencial: incluso así, podría afirmarse que lleva menos peso que la conducta, o al menos las disposiciones de conducta, con las que está típicamente asociada la emoción.

Como los filósofos han tendido a considerar que todo lo que comúnmente pasa por ser obra de la mente consiste en algún proceso interior, o al menos lo supone esencialmente, la obra de Ryle, que está reforzada aquí por la de Wittgenstein, resulta un valioso logro. Necesitaría demostrarse que cosas tales como el pretender, querer, comprender, desear, ejercitar la inteligencia, e incluso pensar, no puede consistir, concretamente, en nada más que en el hecho de que la persona de la que se predican se comporta o está dispuesta a comportarse de tal y tal manera. O lo que es lo mismo, no debemos sobrevalorar lo que se ha conseguido. Existe una considerable dosis de actividad mental que sigue sin ser explicada. A saber, una parte sustancial del ejercicio de la memoria y la imaginación, así como toda forma de sensación. Y, lo que es más importante, no se ha demostrado que la percepción pueda ser analizada en términos conductuales. El fallo de Ryle en demostrar esto no significa que tengamos que volver a Descartes. No tenemos que concebir a la mente como sustancia, o incluso como entidad de ningún tipo. No tenemos que admitir los pensamientos, sentimientos, sensaciones, imágenes mentales o los *sense-data* como objetos. Los únicos sujetos a los que

tienen que adscribirse predicados mentales son las personas, u otros seres sensibles, y todo lo que uno tendería a considerar como objeto mental como una imagen o un *sense-datum*, puede transformarse en las formas en que son afectados los sujetos, es decir, en estados o procesos predicados de ellos.

Pero ¿no tienen que tener estos estados o procesos sus propios objetos? De hecho, la posesión de estos objetos se ha considerado el rasgo distintivo de los estados o procesos mentales desde que Franz Brentano (1838-1916) formuló esta tesis,[39] de la que tomó su inspiración la escuela fenomenológica. Brentano denominó a esta característica de la mente «intencionalidad», tomando prestado el término de la filosofía escolástica. ¿Cómo nos despojamos, pues, de los objetos «intencionales»?

Excepto en el caso de la percepción y el sentimiento, una forma fácil sería convertirlos en proposiciones. Como ha mostrado el propio Ryle,[40] no todo el pensamiento es directamente «pensar-que» (*thinking that*), sino que, con algunos ajustes, actividades tales como preguntar, cavilar, especular, dudar, ponderar, incluso soñar, pueden concebirse como dirigidas a proposiciones. Sin demasiado esfuerzo podría decirse lo mismo con respecto a las actividades optativas como desear, esperar, temer, anhelar, buscar y lamentar: su objeto sería la proposición de que tal situación se obtiene o no se obtiene. Imaginar, sólo por el hecho de vislumbrar la ocurrencia de post-imágenes (*after-images*), se asimila mejor a la percepción, en los casos en que ésta es engañosa. Aquí, para quienes tienden a disminuir el número de objetos, no es solución el considerar a las imágenes y los *sense-data* como cognados con sus respectivos actos. Del mismo modo, las expresiones que se refieren a sentimientos tendrán que ser tratadas como acusativos cognados con los verbos que los gobiernan. Lo que equivale a negarse a autorizar la inferencia existencial de «*A* tiene el sentimiento *f*» a la proposición de la forma «Existe un sentimiento *f* que *A* posee».

¿Puede utilizarse la misma técnica para eliminar las proposiciones? Me temo que no del todo. Por supuesto, uno puede negarse a

39. Su *Psychology from the empirical standpoint* fue publicada en 1874, 1918².

40. «Knowing how and knowing that», en *Collected papers*, II, páginas 212-226.

autorizar la inferencia existencial, pero seguirá habiendo dudas. Por ejemplo, es difícilmente plausible reducir lo que se cree a una forma de creencia. Es posible que pueda hallarse una forma de sustituir las proposiciones por sentencias; y que pueda ofrecerse una descripción del uso y comprensión de las sentencias en términos conductuales. Esto nos ayudaría a librarnos de la intencionalidad, pero no de la aceptación de lo mental. El pensar, sentir, imaginar, tener sensaciones, percibir y demás seguirían siendo concebidos como actos mentales.

## Capítulo 6

# EL FISICALISMO

### Ideas de Broad acerca de la mente y la materia

Más de veinte años antes de que Ryle publicara *El concepto de mente* las relaciones entre mente y cuerpo habían sido estudiadas con detalle por el filósofo de Cambridge C. D. Broad en un libro de cerca de seiscientas cincuenta páginas titulado *The mind and its place in nature* («La mente y su lugar en la naturaleza»). Charlie Dunbar Broad, que nació en 1887 y murió en 1971, fue educado en Cambridge, pasó a ser *fellow* del Trinity College y tras ocupar una cátedra en Bristol volvió a Cambridge como titular de la cátedra de filosofía moral, cargo que desempeñó entre 1931 y 1953. Originalmente formado en ciencias físicas, Broad enfocó la filosofía con un espíritu científico y consideró las teorías filosóficas como susceptibles de llegar a ser más o menos probables mediante hechos empíricos. Le influyeron sus maestros de Cambridge, Russell, Whitehead y Moore, aunque nunca compartió el respeto de este último por los juicios del sentido común. Nunca mostró una simpatía personal o filosófica hacia Wittgenstein, que fue colega suyo en los años treinta. Aparte de *La mente y su lugar en la naturaleza* que apareció en 1925, sus dos libros más importantes fueron *Scientific thought* («El pensamiento científico»), que fue publicado en 1922, y *Examination of McTaggart's philosophy* («Un examen de la filosofía de McTaggart»), cuyo primer volumen, de unas cuatrocientas cincuenta páginas, fue publicado en 1923 y el segundo, en dos partes, que sumaban en total casi ochocientas páginas, en 1938. Su demolición del sistema de McTaggart, según el cual las cosas que percibimos erró-

neamente como objetos físicos extendidos en el espacio y el tiempo son realmente individuos espirituales intemporales, es quizás excesivamente minuciosa, pero muestra que McTaggart había sido un metafísico muy ingenioso, y en el curso de la presentación y crítica de la mayor parte de sus argumentos establece muchas cuestiones de interés filosófico. Broad fue, en su propia terminología, más un filósofo crítico que especulativo, pero el ámbito de las hipótesis en que ejerció sus facultades críticas fue infrecuentemente amplio. No sólo fue raramente tolerante con la especulación metafísica, sino que, en común con H. H. Price, que ocupó la cátedra de lógica de Oxford de 1935 a 1959, participó activamente en la investigación psíquica. Su peculiaridad a este respecto aumentó por el hecho de que no le motivaba ninguna creencia religiosa ni un deseo positivo de supervivencia personal. Las frases con las que concluye sus *Lectures on psychical research* («Conferencias sobre investigación psíquica»), que aparecieron en 1962, no sólo resumen su actitud, sino que también son características de su estilo.

> Creo que puedo decir que por mi parte me sentiría ligeramente más enojado que sorprendido si, inmediatamente después de la muerte de mi cuerpo actual, resultara que sobrevivo en algún sentido. Lo único que puede hacer uno es esperar y ver, o alternativamente (lo que no es menos probable) esperar y no ver.

Broad comparte con Moore y Russell la creencia de que los objetos inmediatos de la percepción son *sense-data*, aunque prefiere utilizar el término *sensa*. El supuesto sobre el que opera es que «toda vez que juzgo verdaderamente que [un objeto físico] *x* me parece tener la cualidad sensible *q*, lo que sucede es que soy directamente consciente de un cierto objeto *y* [un *sensum*] que *a*) realmente tiene la cualidad *q* y *b*) está en una relación particularmente íntima, por determinar, con *x*».[1] Esta relación particularmente íntima consiste en parte en el hecho de que los objetos físicos «se manifiestan ellos mismos» en los *sensa* y contribuyen a su causación. Precisamente porque se nos presentan estos *sensa* creemos indudablemente en la existencia de un mundo de objetos físicos, pero no inferimos la existencia de este mundo de la naturaleza de nuestros *sensa*, ni tendríamos derecho a hacerlo. Como dice Broad:

1. C. D. Broad, *Scientific thought*, p. 239.

> Si no tuviera apariencias sensibles, supongo que no debería juzgar que hay una realidad física. Pero, por otra parte, no hay nada en mis *sensa* que lleve lógicamente a la conclusión de que deba haber algo más allá de ellos que tenga las propiedades constitutivas de los objetos físicos. La creencia en que nuestros *sensa* son apariencias de algo más permanente y complejo que ellos mismos parece ser primitiva y surge inevitablemente en nosotros en la sensación de los *sensa*. No se llega a ella por inferencia, y no podría justificarse lógicamente por inferencia. Por otra parte, no existe posibilidad de refutarla lógicamente, o de librarse de ella, o —por lo que puedo ver— de coordinar los hechos sin ella.[2]

La posición de Broad es, pues, que no hay forma de probar que la existencia de objetos físicos tenga ninguna probabilidad inicial. Aparte de la conciencia que tenemos de nuestros estados y actos mentales, se nos presentan sólo los *sensa*, que no son tales como para que podamos haber abstraído de ellos la noción de un objeto físico. Esta noción viene definida por un conjunto de postulados y por ello recibe, en la terminología de Broad, el título de categoría. Estos postulados son que cualquier cosa digna de ser llamada un objeto físico debe durar una cierta cantidad de tiempo y debe poseer a lo largo de esta duración «una cierta unidad y continuidad características», que está literalmente extendida en el espacio, que perdura e interactúa con otros objetos físicos en ocasiones en que no lo percibimos, que es perceptible, al menos teóricamente, por diferentes observadores al mismo tiempo y por los mismos observadores en diferentes momentos, y que tiene al menos otra propiedad intrínseca además de las puramente espaciotemporales.[3] El ser percibida consiste, en opinión de Broad, en ser un factor causal especial en la producción de *sensa*. Ahora, si pretendemos justificar la creencia instintiva de que se cumplan estos postulados, tenemos que dar el paso no garantizado de asignar un grado inicial de probabilidad al contenido de esta creencia. Una vez dado este paso inicial, podemos detenernos en las propiedades observadas de los *sensa* para llegar a conclusiones altamente probables relativas al carácter de los objetos físicos. No tenemos derecho a suponer que los objetos físicos en general «tengan las mismas características espaciales concretas que

2. *Ibid.*, p. 268.
3. Véase *The mind and its place in nature*, pp. 146-147.

los *sensa* por los cuales se manifiestan», pero somos capaces de inferir con alto grado de probabilidad qué determinadas propiedades espaciales tienen en casos concretos de percepción, considerando la naturaleza y correlaciones de los correspondientes *sensa*, e incluso podemos formular inferencias menos ciertas sobre «la estructura microscópica y los movimientos de las partes microscópicas» de los objetos. Lo que no tenemos derecho alguno a inferir es que los objetos físicos estén literalmente caracterizados, incluso en una forma determinable, por las cualidades sensibles de los *sensa*, como los colores, sonidos, gustos y olores. Todo lo que podemos decir es que están en alguna relación causal con ellos.[4]

Hay aquí un claro eco de la distinción de Locke entre cualidades primarias y secundarias, aunque Broad establece más claramente que el parecido de lo que Locke denominó ideas de las cualidades primarias con sus contrapartidas consiste sólo en la posesión común de propiedades espaciotemporales y no en una comparación exacta de las formas que asumen las propiedades. Ambos concuerdan en afirmar que los objetos externos causan sus apariencias, ya se llamen *sensa* o ideas, pero Broad deja bien claro que esta causación no es directa.

> Podemos *no* creer —dice— que el tamaño, la forma, la posición espacial, la fecha, o las cualidades sensibles de un *sensum* por el que un cierto objeto físico se manifiesta estén determinadas *directamente* por este objeto físico o por procesos que tienen lugar en él. Por el contrario, la condición *independientemente* necesaria y suficiente de todas estas características del *sensum* está dentro de la región ocupada por el cuerpo del que percibe. A lo sumo el objeto externo y los procesos que tienen lugar en él son condiciones remotas y *dependientemente* necesarias del *sensum* y sus características.[5]

Éstos no son los únicos factores causales que Broad considera responsables del carácter de nuestros *sensa*. Piensa que en ciertos casos al menos sus propiedades están parcialmente determinadas directa o indirectamente por acontecimientos en la mente que anima el cuerpo en particular. De esto no infiere que los *sensa* sean estados de la mente, en parte porque diferencia a los *sensa* de la sensación de

4. *Ibid.*, pp. 218-219.
5. *Ibid.*, p. 219.

ellos. En sus propias palabras, cree que una «situación perceptiva» contiene un componente subjetivo y otro objetivo. El componente objetivo es un campo sensorial, visual o de otro orden, en el que predominan uno o más *sensa*. El componente subjetivo es más complejo. Es descrito como «una masa de sensaciones corporales, y de ciertas emociones, sensaciones musculares, sentimientos de familiaridad, imágenes, etc.».[6] El elemento mental reside no en la sensación de los *sensa*, que consiste más bien en el establecimiento de una adecuada relación entre ellos y la masa de sensaciones corporales, sino en los efectos de las experiencias anteriores que nos hacen convertir nuestras sensaciones en percepciones particulares o, como dice Broad, dar al *sensum* aprehendido «una cierta referencia exterior específica».[7]

No es una propiedad definitoria de los *sensa* el que son privados, pero de hecho difícilmente podrían dejar de serlo en razón de su dependencia causal de los estados corporales y mentales actuales de los observadores que los sienten. Si esto no se considera un obstáculo para la comprensión mutua, es porque la existencia de una similitud suficiente en los *sensa* presentados a diferentes personas se revela supuestamente en la concordancia de su conducta. En cualquier caso, hemos visto que ésta es una dificultad que se plantea en cualquier teoría de la percepción. Lo que resulta especialmente perjudicial en una teoría causal como la de Broad es la multiplicación de espacios y tiempos. Se dice que cada *sensum* es

> una parte diferenciada de un todo mayor y más duradero, a saber, de un *campo* sensorial que no es en sí más que un corte transversal de una «*historia* sensorial». Supóngase por ejemplo que yo soy consciente de una luz roja. Ésta es una diferenciación de mi campo visual total en el momento; y mi campo visual total en ese instante se suma y continúa a mis anteriores campos visuales, formando conjuntamente con ellos mi historia sensorial visual. La «historia sensorial» es un continuo; una especie de sustancia, si bien no una sustancia *física*.[8]

Una dificultad que se plantea aquí es que no se tienen en cuenta los espacios vacíos que tienen lugar en nuestra experiencia visual.

6. *Ibid.*, pp. 219-220.
7. *Ibidem.*
8. *Ibid.*, p. 195.

No resulta claro si, y en este caso, por qué criterios, los campos sensoriales que preceden a semejante espacio vacío deben ser asignados a la misma «historia sensorial» que aquellos que le suceden. Y no es meramente una cuestión de *sensa* visuales. Los *sensa* táctiles tienen sus propias extensiones espaciotemporales, y los *sensa* de otros sentidos, incluso si no son considerados espaciales, tienen al menos duración temporal. ¿De qué forma se combinan estas diferentes «historias sensoriales» para formar la experiencia de una misma persona y, si pueden combinarse, cómo está relacionado el continuo resultante o conjunto de continuos, de otra forma que causalmente, con respecto a las «historias sensoriales» de otros observadores o a los ocupantes del espacio-tiempo físico? Digo «de otra forma que causalmente» porque simplemente el hacer causalmente dependiente a un campo sensorial de algún conjunto de objetos físicos no es dotarle de una ubicación espaciotemporal. La multitud de continuos físicos y no físicos debe ser encajada de alguna manera en una única pauta espaciotemporal, y no veo cómo sea esto factible. No pongo objeciones al partir de los *sensa* o al postular objetos físicos, sino al dejarlos estar a los unos al lado de los otros. Como he afirmado en otro lugar,[9] no existe garantía para mantener una distinción entre el espacio físico y el perceptivo. El mundo físico, en su ubicación espaciotemporal, surge a partir de la recurrencia de los *sensa* en pautas espaciales relativamente constantes, y cuando se ha desarrollado la imagen del mundo físico, los *sensa* en que se ha basado son absorbidos en ella y privados de existencia independiente. Se vuelven cognados con las actividades de una subclase de objetos físicos, a saber, aquellos que tienen mente, o al menos alguna facultad de sentir.

Broad no prosigue esta línea de pensamiento. Sus alternativas a dejar a los *sensa* en una especie de limbo entre las mentes y la materia consisten en hacer de ellos componentes de una materia neutral a partir de la cual se obtenga la mente y la materia o en identificar la sensación de los *sensa* con ciertos acontecimientos físicos. La primera de estas alternativas sería una versión de un monismo neutral, que ya hemos discutido en relación con las ideas de Bertrand Russell y William James. La segunda es una característica del «materialismo emergente» hacia el que Broad expresa una ligera preferen-

9. *The central questions of philosophy*, capítulo 5.

cia sobre el «neutralismo emergente o mentalista», siendo éstos los tres supervivientes de su examen crítico de un total de diecisiete teorías relativas al lugar de la mente en la naturaleza. Debería dejarse bien claro que la teoría a la que Broad da el nombre de materialismo emergente no hace concesiones al conductismo. La mentalidad (*mentality*) es, en su opinión, una característica compleja cuyos constituyentes son, por orden ascendente, en el sentido de que los últimos miembros de la serie incorporan a los primeros pero no a la inversa, el sentir (*sentience*), el conocimiento por familiaridad (*acquaintance*), el conocimiento referencial intuitivo, que se expresa en la percepción, y el conocimiento referencial intuitivo, que se expresa en el pensamiento. Cualquiera de estos factores puede ir o no acompañado por actitudes afectivas. Hoy no hay duda de que algunos organismos vivos parecen tener mentalidad, y esta apariencia no puede ser universalmente engañosa. La prueba es que decir que algo es engañoso es decir que falsamente se cree en su existencia, y la creencia, ya sea verdadera o falsa, supone mentalidad. Esto deja todavía abierta la posibilidad de que las características que constituyen la mentalidad son reductibles a características físicas, pero Broad no tiene dificultad en mostrar que no es así. Incluso en el caso más favorable de percepción no hay forma alguna de conducta manifiesta que esté singularmente asociada a la percepción de este o aquel objeto físico. Además, todavía queda por explicar el elemento sensible de la percepción. En este caso, si tuviera que haber una reducción, la conducta tendría que ser molecular.

> Supongamos —dice Broad— por motivos argumentales, que toda vez que es cierto decir que tengo la sensación de un parche rojo, también es cierto decir que un movimiento molecular de determinado tipo está teniendo lugar en determinada parte de mi cerebro. En cierto sentido es absurdo intentar reducir lo uno a lo otro. Hay algo que tiene la característica de ser mi conciencia de un parche rojo. Hay algo que tiene la característica de ser un movimiento molecular. Seguramente resultará obvio ... que, ya sean estos «algos» iguales o diferentes, existen dos *características* diferentes.[10]

La prueba, si se necesitara alguna prueba, es que lo que puede decirse significativamente de una cosa no puede decirse significativamente

10. *The mind and its place in nature*, p. 622.

de la otra. «Acerca del conocimiento consciente de un parche rojo no es absurdo si es un conocimiento rápido o lento, rectilíneo o circular, etc. Inversamente, parece razonable preguntar acerca del conocimiento consciente de un parche rojo si es un conocimiento claro o confuso, pero es absurdo preguntarse acerca de un movimiento molecular si es un movimiento claro o confuso.» [11]

Sin embargo, el hecho de que estas características sean demostrablemente diferentes no es óbice, en opinión de Broad, para que pertenezcan al mismo sujeto. Por el contrario, el materialismo emergente, que el propio Broad favorece, exige que la característica de mentalidad pertenezca sólo a los acontecimientos que también poseen una conjunción compleja de características materiales. El objeto de decir que el factor de mentalidad es emergente es que su presencia no es deducible de la constitución y conducta de los factores materiales, considerados independientemente unos de otros, o en combinación con diferentes características. Esto no es incompatible con afirmar que las características mentales de los acontecimientos que las poseen sean causalmente dependientes de las características materiales que también poseen estos acontecimientos, cuando estas características materiales están combinadas como lo están. Pues esto no es más que conceder que una determinada organización de la materia basta para producir mentalidad. Si además afirmamos que nada tiene sólo características mentales, no nos comprometemos a afirmar que esta particular organización es también necesaria para que surja la mentalidad, al nivel de que se trate, pues cualquier otra forma de organización material bastaría también.

Ya hemos aludido al interés de Broad por la investigación psíquica, y ésta había ya influido en sus opiniones en el momento en que escribió *La mente y su lugar en la naturaleza*. Creía que las pruebas a favor de los fenómenos paranormales eran lo suficientemente amplias como para propiciar la adopción de lo que denominó la «teoría compuesta». Según tal teoría, la mentalidad es una característica emergente compuesta de un cerebro y un sistema nervioso vivos y algo que denomina un factor psíquico.[12] Este factor psíquico, al que le asigna un *status* indeterminado entre la mente y la materia, tiene la facultad de entrar en varios compuestos y llevar las huellas de ex-

11. *Ibid.*, p. 623.
12. *Ibid.*, p. 651.

periencias anteriores. La posesión de él no garantizaría la supervivencia personal, aunque podría contribuir a ella. Si alguien cree que vale la pena analizar esta teoría, no puedo hacer más que remitirle a las *Conferencias sobre investigación psíquica* de Broad.

Una objeción que se ha formulado contra la teoría del materialismo emergente en su forma más simple es que no puede explicar la posibilidad lógica de una existencia sin cuerpo. Puede ser que no tengamos buenas razones para creer que existen entidades puramente mentales, estén o no corporeizadas en algún momento, pero al menos la hipótesis es inteligible. Me inclino a pensar que la hipótesis es inteligible, aunque no creo que sea verdadera, pero no es preciso discutir la cuestión en este contexto, pues la teoría del materialismo emergente no se refiere a ella. Esta teoría excluye la posibilidad de que existan acontecimientos que tengan características puramente mentales en la misma medida en que excluye la posibilidad de que existan acontecimientos que tengan características puramente materiales. Meramente declara que, como hecho contingente, todo acontecimiento que tiene una característica mental tiene también una característica material.

Una dificultad más grave es que no está claro por qué principios se adscribe un mismo acontecimiento a los miembros de un conjunto de características, ya sean mentales o materiales. Broad dice en *El pensamiento científico* [13] que «por acontecimiento entiendo todo aquello que dura, sin importar cuánto dura o si es cualitativamente igual o cualitativamente diferente en las etapas sucesivas de su historia». Esto es contrario al uso común, pues, por utilizar el propio ejemplo de Broad, permite considerar como un acontecimiento los acantilados de Dover, pero esto no debe preocuparnos. El problema es que no nos da criterios para individualizar los acontecimientos. ¿Cómo se ha de decidir si la propiedad de ser una molécula del tipo necesario y la propiedad de ser el conocimiento consciente de un parche rojo caracterizan a un mismo acontecimiento o a dos acontecimientos concurrentes? Podría parecer que cualquier juicio de dicho tipo fuera el resultado de una teoría. Por ejemplo, podría establecerse que el conocimiento consciente de un parche rojo era causalmente dependiente, de forma singular, de la conducta de ciertas moléculas, y entonces sería simplemente una cuestión de acuerdo científico hablar de

13. *Ibid.*, p. 54.

que hay un acontecimiento en vez de dos. Pero esta sugerencia plantea una nueva dificultad que es fácil pasar por alto. Incluso si pudiera establecerse que una experiencia de determinado tipo es siempre el resultado de cierta alteración molecular, y pudiera descubrirse también que estaban teniendo lugar los movimientos moleculares adecuados en un momento dado en algún sistema nervioso, éstos podrían ir temporalmente acompañados de muchas formas diferentes del mismo tipo de experiencia. Es preciso seleccionar el caso que contempla la teoría. Evidentemente es un caso que «pertenece» al mismo cuerpo al que pertenece el sistema nervioso en cuestión. Pero ¿cómo determinarlo? ¿Cuáles son los criterios para asignar experiencias a un cuerpo en vez de a otro?

## El concepto de persona de Strawson

Esta última pregunta parece extraña. No es como si las experiencias fueran como cartas de juego que tienen que ser clasificadas en diferentes paquetes. Las experiencias, podría decirse, están individualizadas por referencia a las personas de las cuales son experiencias y las personas están individualizadas por sus cuerpos. Al menos para los fines de la argumentación, supongamos que esto es así. Nuestro problema no se desvanece, sino que simplemente reaparece a la inversa. ¿A partir de qué criterios se «apropia» un determinado cuerpo de una serie de experiencias en vez de otras?

No resulta inmediatamente obvio siquiera que ésta sea una pregunta significativa. No lo sería para aquellos que adscriben las experiencias a sustancias espirituales, aunque deberíamos tener en cuenta esas sustancias, si no para describir la relación del sujeto con el atributo, en este caso, al menos a partir de la descripción de la relación de dichos espíritus con los cuerpos en los cuales se albergan; lo cual no resultaría ser así para aquellos que adscriben propiedades mentales y materiales a las personas y consideran el concepto de persona lógicamente primitivo.

Esta idea de que el concepto de persona es lógicamente primitivo ha sido especialmente desarrollada por sir Peter Strawson en el tercer capítulo de su libro *Individuals* («Individuos»), publicado en 1959. Strawson, nacido en 1919, es actualmente catedrático de metafísica en Oxford y sucesor de Ryle. Su argumento presupone, como

intenta probar en los capítulos anteriores de su libro, que los cuerpos materiales «de nuestro actual esquema conceptual» son lo que denomina «individuos básicos». Por ello entiende, en sus propias palabras, «que los cuerpos materiales podrían ser identificados y reidentificados sin referencia a individuos de otros tipos o categorías diferentes a la propia, mientras que la identificación y reidentificación de individuos de otras categorías se basa en última instancia en la identificación de cuerpos materiales».[14] Así, las personas son identificadas mediante la identificación de sus cuerpos. Esto sería congruente con la concepción de las personas como compuestos de cuerpos materiales y sustancias espirituales, pero Strawson mantiene que si fuera así nuestro concepto de persona no tendría nunca base para adscribir experiencias a los demás o incluso a uno mismo, pues afirma que «una condición necesaria para adscribir estados de conciencia, experiencias a uno mismo, en la forma en que lo hacemos, es que también los adscribiéramos, o estuviéramos dispuestos a adscribirlos a otras personas distintas de nosotros mismos».[15] Esto significa que debemos ser capaces de seleccionar individuos del tipo preciso, y la característica distintiva de estos individuos es que se les puedan adscribir estados de conciencia y características corporales. Strawson se refiere a la adscripción de características corporales como la adscripción de predicados *M*, en lo cual no ve problema alguno. En el caso de la adscripción de estados de conciencia, que él denomina adscripción de predicados *P*, simplemente afirma que «es esencial para el carácter de estos predicados que tengan usos adscriptivos en primera y tercera persona, que sean a la vez autoadscribibles de otra forma que por observación de la conducta de su sujeto, y adscribibles a otros sobre la base de criterios de coducta».[16] Y posteriormente afirma que los criterios conductuales por los cuales atribuimos predicados *P* a los demás son «lógicamente adecuados» a este fin.

He analizado con cierta extensión la teoría de Strawson en otro lugar [17] y he intentado mostrar que no consigue ni demostrar que el concepto de persona sea lógicamente primitivo ni superar los posibles motivos de escepticismo relativos a nuestro conocimiento de las

14. *Individuals*, p. 87.
15. *Ibid.*, p. 99.
16. *Ibid.*, p. 108.
17. Véase *The concept of a person*, capítulo 4.

mentes de los demás. Sin embargo, no voy a repetir aquí estas críticas. Lo que puedo decir aquí es que difícilmente constituye una explicación de la relación entre las propiedades mentales y materiales decir que existe sólo un tipo de entidad a la cual son atribuibles ambas. De hecho Strawson no se plantea la cuestión de «¿cómo son posibles los predicados *P*?», sino que la interpreta sólo como una forma de preguntar cómo llegamos a adscribirnos predicados *P* a nosotros mismos y a los demás sobre la base de la observación en el segundo caso y no en el primero. Su respuesta, que pasa principalmente por el contemplarse a sí mismo y a los demás como agentes, podría muy bien ser correcta. Sin embargo, nos ayuda poco o nada a responder a la otra cuestión que he planteado.

## El materialismo de Armstrong

Una variante de la respuesta de que las propiedades materiales y mentales pueden caracterizar al mismo acontecimiento, una teoría que no rechazamos pero hallamos oscura, es que los acontecimientos, estados o procesos mentales son contingentemente idénticos a los acontecimientos, estados o procesos del sistema nervioso central. Esta forma de fisicalismo ha sido defendida por diversos filósofos, sobre todo en Australia y los Estados Unidos. Si elijo para una discusión particularizada el libro titulado *A materialist theory of the mind* («Una teoría materialista de la mente»), que apareció en 1968, obra de D. M. Armstrong (1926), de la Universidad de Sidney, es porque es el que realiza el más serio esfuerzo por hacer frente a las dificultades que plantea tal perspectiva.

Armstrong empieza por definir un estado mental como un estado de la persona apto para producir cierto tipo de conducta o, en algunos casos, como un estado de la persona susceptible de ser producido por un cierto tipo de estímulo.[18] Estas definiciones pretenden dejar abierta la cuestión de qué son dichas causas y efectos, y dar cabida al descubrimiento científico de que son estados físicos del sistema nervioso central. El problema, en este enfoque, consiste en saber qué más podrían ser si existieran. La respuesta natural de que podrían ser procesos mentales ha sido descartada por la defi-

18. *A materialist theory of the mind*, p. 82.

nición de mentalidad. Todo lo que podemos entender por ello es que las causas «internas» de nuestra propensión a comportarnos de determinada manera o los efectos «internos» de ciertos estímulos son lo que son. Armstrong no utiliza de hecho la palabra «espiritual» como si pudiera encajar en su definición de mentalidad. No dice qué entiende por ella, pero sospecho que es un sustituto del uso ordinario de la palabra «mental» que su definición le niega.

Pienso que Armstrong cree que él mismo admite la posible existencia de la mentalidad, en un sentido semejante a como la define Broad, pero también pienso que se engaña. Escribe libremente sobre la conciencia, la introspección, las sensaciones corporales, la percepción, las apariencias sensoriales, los sueños y las imágenes mentales: pueden leerse incluso pasajes enteros en los que la sentencia «Me parece haber visto algo verde» es descrita como «una descripción fenomenológica de mi experiencia visual» [19] o donde se concede que «en el caso de todas las percepciones, podemos distinguir entre las apariencias sensoriales y la realidad física».[20] No obstante, la tesis principal del libro es que las cuestiones mentales, en su forma ordinaria, y en particular cosas tales como las imágenes, o sensaciones, sentimientos o percepciones, consideradas como inclusivas de experiencias sensoriales, simplemente no existen. Lo que son realmente es algo bastante diferente de lo que parecen ser, y es tarea de los filósofos materialistas como Armstrong explicar estas apariencias.

Si estoy en lo cierto al pensar que esto es lo que intenta realizar Armstrong, estoy igualmente convencido de que está lejos de conseguirlo. Consideremos el caso crucial de la percepción. La tesis de Armstrong es que «la percepción no es nada más que la adquisición de creencias verdaderas o falsas sobre los estados actuales del cuerpo y el entorno del organismo».[21] De esta forma, nos deja aún con el concepto psicológico de creencia, carga que inmediatamente se elude cuando nos dice que mientras que las creencias en la adquisición de las cuales consiste la percepción pueden no movernos a hacer nada, «la percepción suministra una *precondición necesaria* para una conducta adecuada».[22] El único ejemplo que se nos da es el de un niño

19. *Ibid.*, p. 109.
20. *Ibid.*, p. 311.
21. *Ibid.*, p. 209.
22. *Ibid.*, p. 249.

que muestra su capacidad para distinguir entre unos bloques azules y verdes clasificándolos en diferentes montones. Este ejemplo es generalizado hasta el punto de que se nos dice que «la exhibición de la capacidad para semejante conducta selectiva constituye la prueba necesaria para decir que el perceptor ha adquirido la creencia en particular».[23] No se repara en el hecho de que la percepción puede ocurrir sin ninguna exhibición de esta capacidad, o que en ausencia de la percepción pueden haber otros indicios de que se posee dicha capacidad. Cuando se refiere a creencias «de orden más abstracto, o a situaciones que están lejos de nosotros en el tiempo y el lugar», Armstrong se limita a decir que «la única conducta que parece tener una relación estrecha con estas creencias es la conducta *verbal*».[24] Pero la conducta verbal no es más que la producción de ruidos e inscripciones. Necesitamos, y no se nos ofrece, alguna descripción conductual de la forma en que adquieren su significado las expresiones verbales. Tampoco se habla casi nada ni de la notoria dificultad del análisis conductual de la creencia de que nuestra conducta depende de una combinación de creencias y una conexión entre creencias y deseos, ninguno de los cuales es constante entre diferentes personas o incluso como afección de una misma persona en diferentes ocasiones. No resulta sorprendente que Armstrong tenga que confesar que ha sido «incapaz de realizar una descripción de la naturaleza de la creencia con todo el detalle que hubiera sido deseable».[25]

Pero volvamos a la definición de percepción. Puede concederse fácilmente que la percepción, al menos en los casos en que se presta atención a ella, es susceptible de dar por resultado la adquisición de creencias verdaderas o falsas sobre el estado actual de partes del propio cuerpo de quien percibe y de partes de su entorno. Dicho resultado no es invariable, pues la creencia puede ser una ya mantenida, pero Armstrong sortea el obstáculo diciendo que en estos casos la creencia en cuestión hubiera sido adquirida si el perceptor no supiera ya que es verdadera. Dejemos pasar esta maniobra. La pregunta importante es por qué Armstrong dice que la percepción no es más que la adquisición de una creencia. ¿Cuál es la fuerza de este «no es más que»? La sorprendente respuesta es que sirve para

23. *Ibid.*, p. 340.
24. *Ibidem.*
25. *Ibid.*, p. 339.

negar que la creencia es adquirida a través de la experiencia sensorial. De hecho Armstrong disfraza parcialmente esta intención hablando de las creencias como algo adquirido por los órganos de los sentidos, tales como los ojos o los oídos, pero el uso de los órganos de los sentidos se representa como una transacción puramente física entre partes del propio cuerpo y objetos materiales que no exhiben propiedades manifiestas. La expresión «Vi un ratón» se transmuta en «Adquirí la creencia de que había un ratón allí utilizando mis ojos» sin dar por supuesto que utilicé mis ojos para no *ver* nada y sin implicar que la creencia surgió como resultado de la presentación visual de un ratón ante mis ojos. Este absurdo intento por abolir los fenómenos se extiende incluso a las sensaciones corporales. «Reconocemos mediante la percepción corporal que la clase de alteraciones denominadas "dolores corporales" está compuesta por elementos que tienen algo en común. Pero la percepción corporal no nos informa de cuál es esta característica»,[26] excepto por su tendencia a evocar el deseo de que cese esta percepción. ¿Por qué no admitir simplemente que experimentamos sensaciones de dolor?

Armstrong es un filósofo demasiado sensato como para mantener congruentemente este punto de vista. Por ejemplo, aborda el caso de ver un objeto en un espejo como un caso en el que la adquisición potencial de la creencia de que el objeto está detrás del espejo resulta inhibida por nuestro anterior conocimiento de los efectos del reflejo. Pero ¿por qué habríamos de inclinarnos a creer que el objeto está detrás del espejo si no es porque parece estar ahí? Una vez más, sugiere en una ocasión, en mi opinión correctamente, que existe «un elemento oculto de inferencia» [27] en percepciones como las que producen la creencia de que «hay una cabeza de gato allí». La razón de ello es que las cabezas de los gatos tienen más propiedades que las meramente visuales, lo que es una forma de admitir que la creencia es más que lo que otorgan los datos visuales en que se basa. Por dar sólo un ejemplo más, la descripción de Armstrong de las imágenes mentales es que son percepciones «dudosamente excéntricas»,[28] ni efectos de la estimulación de los órganos sensoriales, ni tales como para suponer siquiera creencias «potenciales». Pero si nos atenemos a

26. *Ibid.*, p. 314.
27. *Ibid.*, p. 234.
28. *Ibid.*, p. 300.

la definición de Armstrong, ello implica que no son percepciones. Su recurso consiste en decir que se parecen a los casos centrales de la percepción, pero no dice cómo. Si lo hiciera tendría que admitir que se parecían a ellos fenomenológicamente.

Armstrong pasa estos apuros porque no puede hallar lugar en su sistema para las cualidades secundarias. Lo cual se aprecia claramente en su tratamiento del color, donde se siente impulsado a considerar una ilusión el que la percepción nos familiarice con cualidades como la rojez.[29] Admite que «los objetos rojos tienen todos ellos la propiedad común que pueden detectar todos los observadores», pero sigue diciendo que «nosotros, observadores normales, no somos conscientes de esta propiedad. Sólo podemos identificarla por referencia a la forma en que se detecta (por los ojos) y mencionando objetos que son rojos».[30] Esto recuerda la tesis propuesta por su colaborador, el profesor J. C. Smart, de que «Esto es rojo» significa «algo así como 'un observador normal recibiría fácilmente esa impresión de un manojo de pétalos de geranio, pero no de un manojo de hojas de lechuga'», y por mi parte no puedo más que repetir, como he dicho en otro lugar, que

> aparte del hecho de que existen numerosas razones por las que podemos seleccionar un objeto, este análisis simplemente pone el carro delante de los bueyes. Los pétalos de geranio y las hojas de lechuga no se nos presentan como colecciones de átomos neutros; son diferenciados por sus cualidades perceptibles, incluido el color. No juzgo que mi bufanda es roja porque la asocie con pétalos de geranio antes que con hojas de lechuga. La asocio a los pétalos de geranio en vez de a las hojas de lechuga, porque las hojas de lechuga me parecen verdes y los pétalos de geranio y la bufanda me parecen rojos. Sugerir que esto es de otra forma me parece simplemente poco sincero.[31]

La definición de color que daría Armstrong es que es contingentemente idéntico «con una cierta constitución física de la superficie u objeto tal que, cuando es afectado por la luz del sol, las superficies u objetos que tienen esta constitución emiten ondas de luz que tienen

29. *Ibid.*, p. 276.
30. *Ibidem.*
31. *The central questions of philosophy*, p. 129.

ciertas frecuencias».[32] Del mismo modo pretende identificar el sonido emitido por un objeto con las ondas sonoras que emite y su temperatura con la energía cinética media de las moléculas que lo componen. Sin embargo, en el caso del color, se plantea la dificultad, subrayada por Smart, de que «una enorme idiosincrática variedad de diferentes combinaciones de ondas de luz pueden presentar exactamente el mismo color al observador».[33] Lo que Smart y Armstrong llegan a entender por la presentación de un color se ha vuelto un misterio, pero vamos a pasarlo por alto. La cuestión que preocupa a Armstrong es si es posible hallar una «fórmula unificadora» bajo la cual puedan agruparse las diferentes combinaciones de longitudes de onda. Si resultara que no se puede hallar esa fórmula, Armstrong admitiría que el color es una «seudocualidad». Al menos, esto es lo que dice, pero una vez más su buen sentido triunfa sobre su teorización fisicalista. Pues el motivo que aduce para tan sorprendente conclusión no es más que el hecho de que «las causas de las superficies físicas que producen idénticas apariencias de color en los observadores humanos» pueden ser «irreductiblemente diversas».[34]

Aunque, en la práctica, no puede evitar admitir que tenemos experiencias de color y otras cualidades secundarias, Armstrong tiene un argumento para mostrar que no existen lo que llama «unidades (*items*) sensoriales». El argumento se aplica a los datos de todos los sentidos, pero seguramente podemos proseguir con el ejemplo del color. Aquí el argumento se basa en la circunstancia empírica de que la relación de parecer ser del mismo color, o incluso la relación de parecer tener exactamente el mismo tono de color, no es transitiva. Es decir, pueden haber tres parches de color *A*, *B* y *C* tales que el observador más agudo no pueda detectar diferencia de color entre *A* y *C*.[35] Esto sólo puede probar que la indiscernibilidad del color de *A* y *B* no es una condición suficiente para que tengan exactamente el mismo color. Lo que también es preciso es que no haya una tercera unidad, como *C*, de la cual es discriminable un par y el otro no. Sin embargo, esto podría plantear una dificultad para aquellos que piensan que existen objetos, como los *sensa*, que tienen realmente la

32. *A materialistic theory of the mind*, p. 283.
33. *Ibid.*, p. 288.
34. *Ibid.*, p. 289.
35. Véase *supra*, p. 139.

cualidad sensible que parecen tener las cosas: pues mientras no haya una razón *a priori* por la cual la relación de parecer exactamente igual en algún aspecto sea transitiva, decir que la relación de ser exactamente similar en determinado aspecto no es transitiva sería una contradicción.

Broad ha considerado ya este caso y no ha hallado nada en él. «Debemos distinguir —afirma— entre dejar de advertir lo que está presente en un objeto y entre "advertir" lo que no está presente en un objeto.» [36] Esto último está excluido por su teoría, pues «un *sensum* es al menos todo lo que parece ser», pero lo primero no presenta una dificultad especial. Resulta obvio que podemos sentir un objeto sin ser conscientes de todas sus relaciones con otros objetos que sentimos en momentos diferentes o incluso en el mismo momento. «Por consiguiente, no existe dificultad en suponer que los *sensa* pueden estar mucho más diferenciados de lo que creemos, y que dos *sensa* pueden diferir realmente en cualidad cuando pensamos que no son exactamente iguales.» [37]

Mi objeción a esta solución del problema es que Broad no proporciona criterios para decidir qué propiedades tienen los *sensa*, aparte de lo que conseguimos ver. Una sugerencia que he formulado en otro lugar,[38] es que no hay incongruencia en pesar que a dos muestras de color, que satisfacen la condición fuerte de que ningún caso nuevo se parece exactamente a una de ellas y no a la otra, no puedan asignarse diferentes predicados de color cuando aparecen de diversa forma en diferentes contextos visuales. Podemos no ser capaces de evitar un cierto grado de vaguedad en nuestras descripciones de las apariencias sensibles, pero esto es de por sí incuestionable.

Resulta extraño que los materialistas como Armstrong tengan que hacer esfuerzos tan grandes para abolir las cualidades secundarias, pues no pueden considerarlas cognadas con estados de la mente, y su tesis es que los estados de la mente son sólo contingentemente idénticos con los estados del sistema nervioso central. El problema es que parece que crean que todo lo que sucede en el mundo está físicamente determinado, con lo que la admisión de los estados mentales, como algo no físico, sería una gratuita anomalía. No puedo

36. *Scientific thought*, p. 244.
37. *Ibidem*.
38. Véase p. 139.

hallar ningún mérito en este argumento, a menos que sea reformulado para incluir los estados mentales entre las unidades para las cuales existe una explicación física. Si éste fuera el caso, podríamos tomar la decisión de identificar los estados mentales con sus correlatos cerebrales, de la misma forma que consideramos identificado al calor con el movimiento molecular o al agua con $H_2O$. No habría necesidad de dar este paso, pero podría considerarse conveniente. De hecho, hay considerables pruebas de que los estados de la mente son causalmente dependientes, de forma general, de los estados cerebrales, en el sentido de que las operaciones del cerebro son necesarias para su existencia, pero no hay pruebas de que se trate de una correspondencia de uno a uno, en el sentido de que todo pensamiento o toda sombra de sentimiento tenga una contrapartida singularmente típica. Ha habido disputa sobre la cuestión de si existe interacción entre lo mental y lo físico hasta el punto de que los sucesos mentales desempeñen el papel de causas y de efectos. A primera vista, parece obvio que sea así, por lo menos en el ámbito de las acciones humanas. Nuestras acciones son el resultado de nuestras percepciones y decisiones. Pero las acciones son también movimientos físicos, y podría afirmarse que todos los movimientos físicos están totalmente cubiertos por leyes físicas. Desde este punto de vista, los sucesos y procesos mentales que acompañan la cadena de sucesos físicos que da lugar a los movimientos físicos son causalmente superfluos. La tesis de que no son factores causales se conoce con el nombre de epifenomenalismo. A partir de los supuestos en que se basa, no puede ser refutada experimentalmente, y podría defenderse su aceptación por motivos de economía. Sin embargo, no veo razón por la cual no deba haber más que una forma de explicar una determinada situación, con lo que el hecho, si fuera un hecho, de que las acciones de una persona son explicables en términos puramente físicos, no impediría el que fueran explicables, al menos parcialmente, en términos de aspectos mentales como sus deseos y creencias.

## El argumento de Davidson

La tesis de que todos los acontecimientos que tienen lugar en la mente de una persona son fácticamente idénticos con los fenómenos que tienen lugar en su sistema nervioso central se ha basado

comúnmente en la aceptación del paralelismo psicofísico. Se aducen precedentes científicos como justificación para trastocar una concomitancia constante por una identidad. Por ello, resulta interesante prestar atención a un filósofo, el profesor norteamericano Donald Davidson (1917), que basa su fisicalismo en el supuesto contrario. La negación de la posibilidad de que existan leyes psicofísicas es un paso esencial en su argumento a favor de la identificación de los fenómenos mentales y físicos. Su tesis, presentada en un ensayo titulado «Mental events» («Sucesos mentales»), publicado por vez primera en 1970 como contribución a un volumen de ensayos de diversos autores titulado *Experience and theory* («Experiencia y teoría»), transcurre del siguiente modo: en principio suponemos que al menos algunos sucesos mentales son causas o efectos de sucesos físicos. Una segunda suposición es «que cada afirmación causal singular verdadera está respaldada por una ley estricta que conecta los sucesos de los tipos a los cuales pertenecen los sucesos antes mencionados como causa y efecto».[39] Esto no equivale a decir que toda afirmación singular verdadera ejemplifique una ley, sino que «cuando los sucesos están relacionados como causa y efecto, tienen descripciones que ejemplifican una ley».[40] En otras descripciones puede no ser así. A continuación, se supone que la teoría física es capaz de ofrecer un sistema cerrado en el que todo suceso que responde a una descripción física está sometido a una ley. Por otra parte, lo mental no constituye un sistema cerrado. Ni puede haber leyes psicofísicas, por la razón de que los conceptos mentales no cuadran adecuadamente con los conceptos científicos. «Es una característica de lo mental que la atribución de fenómenos mentales debe ser responsable del conjunto de razones, creencias e intenciones del individuo.»[41] Y éstas no pueden ser forzadas. «No se asignan determinadas creencias a una persona por su conducta verbal, sus elecciones, u otros signos locales por manifiestos que sean, pues damos sentido a las creencias particulares sólo en tanto están en consonancia con otras creencias, con preferencias, con intenciones, esperanzas, temores, expectativas, etc.»[42] Por consiguiente, tenemos que revisar

39. *Experience and theory*, p. 99.
40. *Ibid.*, p. 89.
41. *Ibid.*, pp. 97-98.
42. *Ibid.*, p. 96.

constantemente nuestras asignaciones de características mentales a la luz de nuevas pruebas. Pero esto nos impide emparejarlas con cierta clase de suceso físico, al objeto de llegar a formular unas leyes psicofísicas. Sin embargo, se ha supuesto ya que los sucesos mentales son causas y efectos. Como esto implica que están sometidos a leyes estrictas, y no se dispone de leyes puramente mentales o psíquicas, estas leyes deben gobernarlos bajo descripciones físicas a las cuales deben responder. De ahí se sigue que cualquier suceso mental causalmente relacionado con un suceso típico es él mismo un suceso físico. En realidad, Davidson no intenta probar que esto sea verdadero con respecto a todos los sucesos mentales, pero parece implícito que cree en esta posibilidad, pues afirma que la posición que desea ocupar es la del «monismo anómalo», y dice del monismo anómalo que este «se parece al materialismo en su afirmación de que todos los sucesos son físicos».

Muchas personas han considerado convincente este argumento, pero creo que puede ser desmentido fácilmente como un razonamiento falaz. Para empezar, el motivo para concluir que los sucesos que se considera responden a descripciones mentales no pueden ser gobernados por leyes estrictas es que en la conducta de la persona no pueden obtenerse pistas suficientes para que podamos confiar en que la descripción es precisa. Al menos no se sigue que no exista una descripción mental precisa del suceso o que la propia persona no conozca su precisión. Lo más que podría decirse sería que la ocurrencia de los sucesos que responden a descripciones mentales no sería públicamente verificable hasta el punto de garantizar la formulación de leyes psicofísicas; pero entonces, como el establecimiento de leyes físicas depende en última instancia del testimonio de la percepción, que deriva él mismo de los sucesos mentales, lo mismo podría decirse de ellos. Además, si los sucesos mentales no pueden ser caracterizados de forma suficiente como candidatos para ser subsumidos en leyes estrictas, ¿por qué hay que pensar que pueden ser caracterizados suficientemente para ser identificados como causas y efectos? De hecho, la única razón que ofrece Davidson para suponer que los sucesos funcionan como causas y efectos en descripciones mentales en relación a sucesos físicos es que habitualmente van unidos a ellos. Se observa que alguien que es golpeado suele sentir dolor, que alguien que desea comprar un periódico suele acudir a un quiosco, que alguien que se siente insultado puede mostrar

resentimiento, etc. Pero es muy dudoso que cualquiera de estos emparejamientos esté apoyado por leyes estrictas. Sin embargo, Davidson no duda en considerarlos causalmente conectados: y sólo sobre la base de esta suposición afirma que están sometidos a leyes físicas, sobre cuya operación no tiene una prueba independiente; de hecho, en ningún momento da indicios de ser capaz de formularla. Obviamente su argumento se ha extraviado. Su conclusión correcta es que o los sucesos con descripciones mentales no mantienen relaciones causales o, lo que es más plausible, que para mantener estas relaciones no necesitan el respaldo de leyes estrictas. Basta, como he dicho en otro lugar,[43] que reclamen el apoyo de afirmaciones tendenciales de carácter general. Pero esta exigencia comparativamente débil puede ser satisfecha por afirmaciones psicofísicas. Lo que no se sostiene es el argumento en favor del fisicalismo.

## Resumen

Si no estamos dispuestos a concebir a la persona como una entidad primitiva, y asociamos las propiedades mentales y físicas simplemente sobre la base de que se adscriban a la misma persona, nos enfrentamos aún con la cuestión de cómo atribuir una determinada serie de experiencias a un cuerpo en vez de a otro. La posición desde la que enfoco esta cuestión [44] es la de un observador que ha desarrollado una teoría física a partir de lo que Hume denominó «la constancia y la coherencia» de sus perceptos. Éste distingue entre lo que llamo el cuerpo central, que de hecho es su propio cuerpo, y los demás objetos físicos, en particular aquellos cuya conducta permite considerarlos también como la fuente de signos. Precisamente porque puede considerarlos así puede pensar que comparten con el cuerpo central la propiedad de ser el foco de la experiencia. Pero ¿en qué consiste tal propiedad?

No tengo una respuesta clara a esta cuestión. Me parece que entran diversos factores en ella. Indudablemente uno de ellos es causal. Los perceptos del observador están asociados no sólo con los objeto que manifiestan, sino también con lo que para él es el cuerpo

43. Véase *Probability and evidence*, pp. 132 ss.
44. *The central questions of philosophy*, capítulo 6.

central, en razón de cosas tales como la doble localización de los perceptos que pertenecen a los sentidos del gusto y el tacto, la asociación de perceptos visuales con los movimientos de sus ojos, la dependencia de los datos auditivos de su estado de audición, etc. Un hecho que es relevante en este contexto es que el papel que desempeña su cuerpo resulta estar en gran medida bajo el control de su voluntad.

Otro factor importante es la ocurrencia de observaciones que es capaz de construir como la atribución de experiencias a él por parte de los demás. Esto le permite concebir su propio cuerpo no sólo como algo que ayuda a producir sus perceptos, sino como el medio por el que sus sensaciones y percepciones y también sus experiencias en general son puestos en conocimiento de los demás.

Por último, no tiendo a pensar que el factor más importante de todos es la copresencia de experiencias de todo tipo en las sensaciones corporales. Rara vez se atiende a estas sensaciones, pero parece que suelen presentarse formando un contexto relativamente constante para los elementos más destacados de la experiencia. E incluso en los casos en que nuestra experiencia carece de este contexto, es probable que tengan una relación de continuidad sensible directa o indirecta con las experiencias que lo poseen. No obstante, dudo de si este es un factor suficiente como para hacer depender la vinculación de una serie de experiencias a un cuerpo determinado sólo de éste. Nos sería mucho más fácil si pudiéramos aceptar la teoría del materialismo emergente de Broad. Pero la pregunta implícita en la afirmación de que un mismo suceso tiene características mentales y físicas espera aún una respuesta adecuada.

## Capítulo 7

# LA FILOSOFÍA DE R. G. COLLINGWOOD

El predecesor de Gilbert Ryle en la cátedra de metafísica de Oxford fue Robin George Collingwood, que vivió de 1889 a 1943. A excepción de un período durante la primera guerra mundial, en que ingresó en los servicios de inteligencia del Almirantazgo y en el que sin embargo tuvo tiempo para publicar un libro sobre *Religion and philosophy* en 1916, Collingwood pasó casi toda su vida profesional en Oxford; fue *fellow* del Pembroke College muchos años antes de que fuera elegido en 1935 para la cátedra, de la que dimitió en 1941. Además de filósofo era historiador de la antigüedad y arqueólogo, especializado en la historia de la Inglaterra romana. Como veremos, sus estudios históricos ejercieron una considerable influencia en su concepción del propósito y método de la filosofía.

Aparte de sus obras históricas, la obra inicial sobre religión y un breve *Outline of the philosophy of art* («Introducción a la filosofía del arte»), Collingwood publicó seis libros a lo largo de su vida, que van desde el *Speculum mentis* en 1924 a *The new Leviathan* («El nuevo Leviatán») en 1942, y que abarcan *An essay on philosophical method* («Un ensayo sobre el método filosófico»), que fue publicado en 1933, *The principles of art* («Los principios del arte») en 1938, *An autobiography* en 1939, y *An essay on metaphysics* («Ensayo sobre metafísica») en 1940. La autobiografía es principalmente una exposición de sus principios históricos y filosóficos. Póstumamente aparecieron otros dos libros, editados por el discípulo de Collingwood, T. M. Knox. *The idea of nature* («La idea de naturaleza») fue publicada con escasas alteraciones al manuscrito de Collingwood. *The idea of history* («La idea de la historia») exigió una la-

bor editorial más extensa, y en el mismo volumen se incluían siete ensayos independientes de Collingwood sobre filosofía de la historia. El editor pide disculpas en su prefacio por «el estilo de conferencia de los últimos libros», pero el mejor de ellos, *La idea de naturaleza*, no está expuesto a esta acusación. Collingwood escribió siempre bien, tuviera o no intención polémica.

## La influencia de Croce

*Speculum mentis* es una obra curiosa. Aunque Collingwood dice de ella, en una nota a pie de página de su autobiografía, que «no habría que retractarse de muchas cosas de este libro», pero «sí cabría complementar y matizar mucho de lo que dice»,[1] su enfoque es marcadamente diferente al de su obra anterior. En el momento en que lo escribió reaccionaba contra el «realismo» de Oxford de la escuela de Cook Wilson, en la que se había formado, a favor una forma de idealismo que en parte derivaba del filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952) e indirectamente de Hegel. El arte, la religión, la ciencia y la historia de la filosofía se presentan como competidores en una especie de carrera de obstáculos hacia la meta de la verdad. El arte es el primero en quedarse atrás. Una obra de arte es real en tanto es imaginaria, pero también aspira a significar algo y por ello cae en contradicción, pues el significado es conceptual y «un concepto sólo puede ser concebido, pero no intuido»;[2] no puede «confundirse o identificarse con su vehículo sensorial». A continuación es la religión la que se retrasa. Su desarrollo «cuando avanza sanamente de acuerdo con la ley de su propia dialéctica, llega al ideal de un único Dios supremo objeto de culto por una única iglesia universal»,[3] pero nunca consigue decir qué significa. La referencia, incluso a Dios, que construye literalmente, «es en realidad un tejido de metáforas».[4] La ciencia está más cerca de alcanzar la verdad literal, pero su defecto radica en su carácter abstracto. Mientras que «el arte ignora el mundo real», y «la religión se contenta

1. *An autobiography*, pp. 56 ss.
2. *Speculum mentis*, p. 88.
3. *Ibid.*, p. 116.
4. *Ibid.*, p. 130.

con un cosmos dentro del mundo», «la ciencia sólo intenta poner unidad en el mundo concreto, pero destruye su concreción en el intento». Aquí triunfa la historia. «De hecho se encuentra con la idea de un objeto por encima del cual no hay nada y dentro del cual cada parte representa verdaderamente al todo.» [5]

Incluso así, la historia no se lleva el premio. Su problema es que es fragmentaria. «La historia es el conocimiento de un todo infinito cuyas partes, repitiendo el plan del todo en su estructura, se conocen sólo por referencia al contexto. Pero como este contexto es siempre incompleto, nunca podemos conocer una única parte tal y como es en realidad.» [6]

Esto deja a la filosofía en posesión del terreno. Pero lo está más en calidad de juez que de competidor victorioso, y un juez en una carrera como la de *Alicia en el país de las maravillas*, en la que todo competidor gana un premio. Pues lo que descubre la filosofía es que la verdad radica en el espejo de la mente y que sólo a través del medio de un mundo exerior que construye, la mente puede conocerse a sí misma. Los competidores ganan sus premios contribuyendo, a su manera variada e insuficiente, al conocimiento de sí a que perpetuamente aspira la mente.

Nos encontramos entre los escombros del idealismo absoluto: la síntesis de los opuestos, el dogma de las relaciones internas, la doctrina de que no existe la verdad fuera de la totalidad, con lo que incluso una proposición como «Esto es una mesa» es «falsa en tanto es abstracta». [7] Si la filosofía de Collingwood no hubiera superado esta etapa, no tendría objeto hablar de ella. Incluso así, sería un error condenar el *Speculum mentis* totalmente y sin reservas. En la medida en que hace de los hechos una función de sistemas de símbolos, y no al contrario, anticipa gran parte de lo que habría de venir después.

*Un ensayo sobre el método filosófico* es una contribución a las *belles-lettres* más que a la filosofía. El estilo es uniformemente elegante, la materia considerablemente oscura. La tesis que se desprende de esta obra es que la filosofía aspira a sistematizar lo que en cierto sentido ya conocemos, y que los conceptos filosóficos forman una

5. *Ibid.*, p. 220.
6. *Ibid.*, p. 231.
7. *Ibid.*, p. 257.

jerarquía que se solapa. No nos da ejemplos detallados, aunque existen ocasionales alusiones a la filosofía moral. Por ejemplo, se dice que «no hay un excedente de acciones expeditivas que no sean de deber ni de acciones de deber que no sean expeditivas. Todas las acciones de deber son expeditivas, pues el deber, como especificación suprema siempre y necesariamente reafirma lo inferior; y lo inferior no sólo en ocasiones sino siempre reafirma lo superior, si bien parcial e incompletamente».[8] Esto, interpretado literalmente, es falso.

Un extraño rasgo del libro, que impulsó a Ryle a una indignada protesta,[9] es la débil aceptación del argumento ontológico por Collingwood como prueba no de la existencia de un Dios particular sino de una realidad metafísica, cuya esencia implica su existencia. No se intenta mostrar cómo el argumento rehúye la crítica de Kant o de otros autores, excepto en la inferencia de que «al contrario que la matemática o la ciencia empírica, la filosofía no puede dejar de afirmar que su objeto no son meras hipótesis, sino algo realmente existente»,[10] pero sin volver a hacer uso de ella en el libro.

*Los principios del arte*, publicado en 1937, es un libro mucho más convincente. Difícilmente puede decirse que presente una teoría estética completa, pues su conclusión de que el arte se identifica con el lenguaje y que ambos consisten en la expresión de emociones necesita obviamente un mayor refinamiento, pero en el camino realiza diversas observaciones interesantes. Collingwood se esfuerza por distinguir lo que denomina arte propiamente dicho de lo que, traduciendo el término griego *techné*, denomina destreza (*craft*). Es característico de la destreza que encaja en la pauta de medios y fines, habitualmente mediante la transformación de algún material preexistente, pero esto no sucede con el arte propiamente dicho. Cuando Platón quiso desterrar a los poetas, entre otros artistas, de su ciudad ideal, no estaba renunciando, en opinión de Collingwood, al arte como tal, sino sólo al arte representativo, cuya finalidad podía ser divertir al auditorio o bien ejercer lo que Collingwood denomina un efecto mágico sobre él. La magia es considerada como una forma de ritual que ayuda a inducir en las personas que participan en él un

8. *An essay on philosophical method*, p. 91.

9. «Mr. Collingwood and the ontological argument», en *Mind*, XLVI (1937), reimpreso en Ryle, *Collected papers*, I.

10. *An essay on philosophical method*, p. 127.

estado de humor que se considera apropiado para la ocasión. El arte propiamente dicho, sea o no representativo, debe distinguirse del arte como magia y del arte como diversión. Esto no significa que una obra de arte sea incapaz de producir estos efectos, sino que no lo hace *qua* obra de arte. Así, todas las teorías estéticas en las que se pone un énfasis crucial en las reacciones del espectador son dejadas a un lado. La belleza puede radicar en el ojo del espectador, pero sólo porque la palabra se utiliza justamente para expresar una actitud de admiración. Algunos estetas han intentado «identificarlo con aquella cualidad de las cosas en virtud de las cuales cuando las contemplamos gozamos de algo que reconocemos como una experiencia estética».[11] Pero no existe una cualidad semejante, y «las palabras "belleza", "bello", según se utilizan realmente, no tienen ninguna implicación estética».

Creo que Collingwood se equivoca aquí acerca del uso real, pero estoy de acuerdo con él en el punto mucho más importante de que no existe una cualidad uniformemente correlacionada con lo que propiamente se describe como una experiencia estética. Por otra parte, no estoy dispuesto a seguirle al identificar el arte propiamente dicho con la expresión de una emoción, o a aceptar su tratamiento de las obras de arte como entidades imaginarias. Así, afirma que sólo «en el sentido seudoestético según el cual el arte es una especie de destreza», «una pieza de música es una serie de ruidos audibles».

> Si «obra de arte» —prosigue— significa obra de arte propiamente dicha, una pieza de música no es algo audible, sino algo que existe solamente en la mente del músico. En cierto sentido debe existir solamente en la mente del músico (incluyendo obviamente al auditorio y al compositor bajo tal nombre) pues su imaginación está siempre complementando, corriegiendo, y limpiando lo que oye realmente. La música que realmente se disfruta como una obra de arte no se escucha en realidad o «sensorialmente». Es algo imaginario. Pero no es sonido imaginado (en el caso de la pintura no son formas de color imaginarias, etc.). Es una experiencia imaginaria de actividad total. Así, una obra de arte propiamente dicha es una actividad total que la persona que la disfruta aprehende, o es consciente de ella, mediante el uso de la imaginación.[12]

11. *The principles of art*, p. 38
12. *Ibid.*, p. 151.

Esto no es tan fantasioso como parece, pues Collingwood no contrasta a la imaginación con la percepción. Por el contrario, considera que la imaginación es un ingrediente esencial en el proceso de adquisición, identificación e interrelación de los *sensa*, en el que hace consistir a la percepción. Se refiere a la distinción de Hume entre impresiones e ideas, y la identifica, temo que sin precisión histórica, con una distinción entre *sensa* reales e imaginarios, que piensa pueden ser entendidos en dos formas que contrastan entre sí: o como la distinción «entre los *sensa* interpretados por el pensamiento y los *sensa* no interpretados por el pensamiento» o como «la distinción entre el puro sentimiento y el sentimiento modificado por la conciencia con el doble resultado de dominarlo y perpetuarlo».[13] Es la segunda de estas interpretaciones la que adopta Collingwood. Distingue tres etapas de lo que denomina «la vida de un sentimiento», una en la que el sentimiento está por debajo de la conciencia, la segunda en la que hemos cobrado conciencia de él, un proceso que exige que antes seamos conscientes de nosotros mismos, y una tercera en la que lo ponemos en relación con otros sentimientos. Es con la segunda de estas etapas con la que Collingwood identifica lo que cree que Hume entendió por una idea, y acusa a Hume de extraviar a los filósofos posteriores utilizando el término «impresión» indiferentemente para la primera y la tercera.[14] Resulta claro en este conexto que la palabra «sentimiento hace aquí las veces de cualquier aspecto de la experiencia de los sentidos y está implícito que las tres etapas en la vida de un sentimiento pueden producir una teoría fenomenalista de la percepción. Sin embargo, no se realiza intento alguno por desarrollar esta teoría en detalle y no se ofrece una discusión de las objeciones a las que podría estar expuesta.

En el caso de las obras de arte, el único problema consiste en que el material en el que se encarnan se modifica por la conciencia de aquellos que las crean o valoran. En este sentido, no debemos tener escrúpulos en afirmar que una obra de arte es, al menos parcialmente, producto de la imaginación. Afirmación que, sin embargo, difícilmente nos compromete a ubicar una pieza de música exclusivamente en la mente del músico, y menos a dar un paso

13. *Ibid.*, p. 212.
14. *Ibid.* Véase p. 213.

similar en el caso de las demás artes. En cualquier caso constituye un error intentar considerarlas a todas por igual. Además de otras cosas que pueden ser, un cuadro, una escultura y una obra arquitectónica son todas objetos físicos, una obra literaria es una serie de palabras consideradas no como señales físicas, sino como tipos. De estos tipos resulta cierto que puede haber una etapa en la que están «inscritos» sólo en la mente del compositor, aunque ello es improbable con respecto a las obras de una longitud considerable, como una sinfonía o una novela. No sugiero que estas distinciones sean algo más que preliminares para el desarrollo de una teoría estética.

Lamento no poder ofrecer tal teoría. Mi objeción a la idea de que una obra de arte expresa una emoción no es que no sea verdadera sino que no es informativa. Presumiblemente, lo que se quiere decir es que la emoción es expresada por la propia obra, en el sentido en que la tragedia de *Otelo* expresa los celos, en vez de ser sentidos por el autor o el auditorio. Pero esto difícilmente puede ser una descripción adecuada de la tragedia y en modo alguno es obvio que estas descripciones sean siempre atribuibles. ¿Qué emociones expresan, por ejemplo, la *Elegía* de Gray o los *Jugadores de cartas* de Cézanne? Los propios ejemplos de Collingwood de que «Dante ha condensado la filosofía tomista en un poema que expresa qué se siente siendo tomista» y que «Shelley, cuando hizo decir a la tierra "giro bajo mi pirámide de noche", expresó qué se siente siendo copernicano» [15] no son convincentes. Tampoco los hechos, en los que sin duda correctamente insiste Collingwood, de que el uso inicial del lenguaje es probablemente emocional y que incluso en un momento posterior las funciones emotivas y descriptivas del lenguaje no son siempre fáciles de separar, arrojan mucha luz en las difíciles cuestiones de la forma en que simboliza el arte o de la manera y grado de su conexión con la verdad.

## La teoría de las presuposiciones absolutas

Creo que tengo cierta responsabilidad en la aparición y el contenido de la *Metafísica* en Collingwood. Contiene varias referencias

15. *Ibid.*, p. 295.

a mi obra, *Lenguaje, verdad y lógica*, y repetidas condenas de los positivistas lógicos por basar sus ataques a la metafísica en una errónea comprensión del tema, y por servir a la causa de la irracionalidad. De hecho, hubo un intervalo de algo más de tres años entre la publicación de ambos libros, pero Collingwood me había criticado en sus conferencias de aquel momento en Oxford; en cualquier caso, no sugiero que su *Metafísica* no sea más que una refutación de mi *Lenguaje, verdad y lógica.*

Collingwood empieza con la nota etimológica de que la palabra «metafísica» surge en Aristóteles, pues aun sin ser directamente atribuible a él, su equivalente griego fue utilizado por los editores antiguos para hacer referencia a un grupo de tratados que colocaron después de la física en la recopilación de sus escritos. Estos tratados se refieren a la ciencia de la metafísica con tres nombres. En ocasiones Aristóteles la denominó «filosofía primera» o, como Collingwood prefiere decirlo, «ciencia primera», atribuyéndole con ello una prioridad lógica. En ocasiones la denominó «sabiduría», como aquello que suponía se alcanzaba, y en ocasiones la denominó «teología», siendo la palabra griega *theos*, que nosotros traducimos por «Dios», «su nombre ordinario para todo aquello que es el fundamento lógico de todo lo demás».[16]

De lo que Aristóteles escribió bajo estos títulos, Collingwood deriva dos proposiciones, cada una de las cuales puede pasar por definición de la metafísica. La primera es que la «metafísica es la ciencia del ser puro» y la segunda que la «metafísica es la ciencia que versa sobre las presuposiciones subyacentes a la ciencia ordinaria».[17] Se explica que la palabra «ciencia», en el sentido que Collingwood considera como original y verdadero, «significa un cuerpo de pensamiento sistemático u ordenado sobre un determinado objeto»,[18] y que la palabra «ordinaria» en este contexto simplemente sirve para excluir a la propia metafísica.

Collingwood rechaza la primera de estas definiciones por vaciar a la metafísica de todo contenido. «El universal del ser puro representa el caso límite del proceso abstractivo.» [19] Pero esto no es más que decir que se ha sacado todo, y si se ha sacado todo no queda

16. *Metaphysics*, p. 10.
17. *Ibid.*, p. 11.
18. *Ibid.*, p. 4.
19. *Ibid.*, p. 14.

nada para investigar. Por consiguiente, si la ciencia tiene que tener algún objeto, una «ciencia del ser puro» sería una contradicción en los términos.

Si, pues, como Collingwood pretende, tenemos que defender a Aristóteles, debemos atenernos a la segunda opción. La metafísica es la ciencia que versa sobre las presuposiciones subyacentes a la ciencia ordinaria. Pero esto precisa una mayor explicación, que Collingwood se propone ofrecer.

Su primer paso consiste en adelantar la proposición de que «toda afirmación que alguien hace es siempre la respuesta a una pregunta».[20] Literalmente, esto es manifiestamente falso si implica que en todo caso se ha planteado una pregunta. Quizá debemos suponer que Collingwood pensaba en las afirmaciones científicas, y que adaptada la tesis de Bacon de que la ciencia procede exigiendo respuestas a la naturaleza: en un lenguaje legal, planteándole preguntas.

La segunda proposición de Collingwood es que toda pregunta supone una presuposición. Dudo de que sea así, si se pretende aplicar universalmente, pero puede ser verdadero del tipo de preguntas científicas que Collingwood tiene presentes. De hecho supone que siempre hay algo que hace que se plantee una pregunta y muestra así lo que él denomina su «eficacia lógica». Para que una suposición posea eficacia lógica no tiene que ser verdadera o incluso ser considerada verdadera: sólo necesita ser supuesta.

Una presuposición —afirma— es relativa o absoluta. Una presuposición relativa es «aquella que figura relativamente a una pregunta como su presuposición y a otra pregunta como su respuesta».[21] El ejemplo que ofrece Collingwood es el de un instrumento de medida que se presume preciso cuando se utiliza, pero que puede serlo o no serlo cuando se plantea la cuestión de su precisión. Por otra parte, una presuposición absoluta «es aquella que figura como presuposición en relación a todas las preguntas con que está relacionada, y nunca como respuesta».[22] El ejemplo de Collingwood es la suposición, que ya no es válida para todas las ramas de la ciencia pero sí, en su opinión, para la medicina, de que todo suceso tiene una causa.

20. *Ibid.*, p. 23.
21. *Ibid.*, p. 29.
22. *Ibid.*, p. 31.

Como las presuposiciones absolutas nunca responden a preguntas, de ello se sigue, en opinión de Collingwood, que no son proposiciones, de lo que a su vez se sigue que se aplica a ellas la distinción entre verdad y falsedad. El que se presuponga de forma absoluta implica que no sean afirmadas. Por consiguiente resulta absurdo preguntar si son verdaderas, si pueden ser demostradas, o incluso qué pruebas hay a su favor. En tanto que las expresiones que los positivistas lógicos denunciaron peyorativamente como metafísicas eran de hecho formulaciones de presuposiciones absolutas de este tipo, éstos tenían razón en excluirlas del dominio de la verdad y la falsedad. Donde ellos y muchos otros filósofos se han equivocado es en suponer que estas presuposiciones pretenden tener acceso a tal dominio. Éste es un error que no han evitado los filósofos que se han dado a sí mismos el título de metafísicos. Un metafísico que merezca tal nombre no realizará el absurdo intento de validar o invalidar las presuposiciones absolutas. Se limitará a intentar responder a la cuestión histórica de cuáles son las presuposiciones absolutas que se han formulado realmente en las diversas ramas de la ciencia y en sus sucesivas etapas de desarrollo.

Como ciencia histórica, la metafísica tiene sus propias presuposiciones. Éstas parecen consistir en los principios que gobiernan la valoración de la evidencia histórica. En particular, a los metafísicos se les pide que respondan a preguntas del tipo de «¿por qué tales y tales personas hicieron en tales y tales ocasiones semejantes presuposiciones absolutas?», y su respuesta debe ser de este tipo: «porque ellos o sus predecesores de los que heredaron su civilización habían hecho anteriormente tal y tal conjunto de presuposiciones absolutas diferentes, y porque tal y tal proceso de cambio convirtió a un conjunto en otro».[23] Las presuposiciones forman una constelación, pero no una jerarquía, por lo que la metafísica no es una ciencia deductiva.

Podría sugerirse que la cuestión de qué presuposiciones adopta un grupo de científicos sería una cuestión para la psicología, pero Collingwood abandona esta idea con desdén, no por el hecho de que la psicología invada el dominio de la filosofía, sino porque la psicología, si bien ha mostrado tener valor como «ciencia del sentimiento» (*feeling*), no tiene una legítima pretensión a ser considerada seria-

23. *Ibid.*, p. 74.

mente como una ciencia del pensamiento. A la vista de su relación con la verdad, el pensamiento debe ser dejado a las ciencias «criteriológicas» de la ética y la lógica. Collingwood da como prueba de la incapacidad de los psicólogos para considerar el pensamiento únicamente tres citas de obras bien conocidas por los psicólogos del momento, seleccionando un pasaje de cada una de ellas y condenando a una como ejemplo de pista falsa, a otra como muestra de autocontradicción y a la otra como ejemplo de plagio. Incluso así, este despreciativo tratamiento no hizo justicia a los psicólogos implicados, y ya entonces se habían hecho bastantes trabajos experimentales acerca de los procesos de pensamiento. Con todo, aún puede defenderse la separación de la metafísica, en la concepción de Collingwood, de la psicología. Consistiría en decir que las presuposiciones de una determinada rama de la ciencia en un determinado período se obtienen, no estudiando los procesos de pensamiento de los científicos en cuestión, sino detallando la estructura de las teorías que aceptaban. Obviamente, estas dos líneas de estudio no están totalmente separadas, pues, excepto en la tradición platónica que sir Karl Popper ha intentado reavivar recientemente,[24] las teorías no existen aparte de quienes las defienden, pero existe una diferencia en el tipo de enfoque.

El primer ejemplo de Collingwood de proposición metafísica es la proposición «Dios existe». O más bien, sólo en momentos de descuido lo considera una proposición, pues ya ha admitido que concuerda con sus enemigos, los positivistas lógicos, en que, si se construye como proposición, carece de sentido o al menos está desprovista de valor de verdad. Lo que pretende decir es que en diferentes épocas la gente ha mantenido la creencia, más o menos describible, como la creencia de que Dios existe, aunque el contenido de la misma haya variado junto con las presuposiciones que representa. Por esta razón, modifica su anterior aceptación del argumento ontológico. «Lo que el argumento prueba —dice— no es que por que nuestra idea de Dios es una idea de *id quo maius cogitari nequit* (aquello mayor de lo cual no puede concebirse nada), entonces Dios existe, sino que porque nuestra idea de Dios es una idea de *id quo maius cogitari nequit* estamos comprometidos a creer en la existencia

24. Véase su *Objective knowledge*, 1972.

de Dios.» [25] Incluso con esta modificación, me parece que la prueba sigue siendo falaz. No hay necesidad alguna de seguir discutiendo si la idea de que hay algún ser mayor del cual no puede pensarse nada tiene algún significado. Pero concedámoslo. El mero hecho de que alguien tenga esa idea como mínimo no es incongruente con el hecho de que niegue que haya algo a lo cual haga referencia.

También podría parecer que existe alguna dificultad en la noción de que alguien crea en una presuposición y no la considere verdadera. Quizás el uso del término «creencia» resulta equívoco en este contexto. Las presuposiciones absolutas se dan por supuestas. Mientras rigen, no se plantea la cuestión de su verdad o falsedad. Esto puede desplazar la dificultad, pero no la suprime. Después de todo, no se sugiere que las presuposiciones absolutas sean ininteligibles. Toman la forma de proposiciones, aunque no son tratadas como tales por quienes las adoptan. Pero ¿qué sucede con aquellos que no las adoptan?, ¿por qué tienen que limitarse a exponerlas? Si pueden comprenderlas, ¿por qué no pueden considerarlas falsas?

Sea lo que sea, Collingwood se limita a la cuestión de qué quieren decir los cristianos cuando dicen que creen en Dios, y se acerca a ello a través de lo que llama su contexto histórico. Sugiere que la relación entre religión y ciencia natural en la sociedad primitiva dependía de dos factores; primero, que los pueblos primitivos distinguían entre las cosas que estaban y las que no estaban bajo su control, una distinción que resume diciendo que es la distinción entre arte y naturaleza; y en segundo lugar, adoptaron una visión polimórfica de la naturaleza, que se reflejaba en la pluralidad de cultos religiosos. Sorprendentemente, a estos cultos no les atribuye finalidad alguna. Pasando a los griegos, observa que su religión politeísta chocaba con el monoteísmo de sus filósofos. Encontramos una convincente presentación de las actitudes religiosas y filosóficas de los presocráticos, Platón y Aristóteles en su obra *La idea de naturaleza*, muy recomendable para los estudiosos de la filosofía griega. La explicación ofrecida en la *Metafísica* es mucho más sumaria. Culmina en la atribución a Aristóteles de la idea de que hay un solo Dios, que no creó el mundo de la naturaleza, descubierto por nuestros sentidos, pero es el ser perfecto al cual todas las cosas de la naturaleza intentan imitar; que siendo Dios una mente, la única

25. *Methaphysics*, p. 190.

forma en que los movimientos naturales pueden imitarlo es aconteciendo según leyes; que existen varios ámbitos de la naturaleza, de los cuales sólo uno, la esfera de las estrellas fijas, imita directamente a Dios, porque sólo ella se mueve con una perpetua rotación uniforme; y que los movimientos característicos de otros ámbitos naturales son imitaciones de las actividades mentales de la inteligencia que no son ni divinas ni humanas, sino algo situado entre ambas.[26] Dejo que otros decidan si éstas fueron las presuposiciones que Aristóteles adoptó realmente. Si lo fueron, ya he dicho que al menos deben ser inteligibles para aquellos que no las comparten, pero tengo que confesar que no veo que sea así.

Que Collingwood no considera a las presuposiciones absolutas inmunes a toda crítica, al menos de los historiadores, lo prueba al decir que Aristóteles se equivocó en su metafísica. El supuesto error de Aristóteles radica en pensar que obtenemos la idea de movimiento a través del uso de nuestros sentidos, en vez de considerarla como «una idea que llevamos en nosotros en la forma de una presuposición absoluta destinada a interpretar lo que obtenemos mediante el uso de nuestros sentidos»,[27] y en suponer que el movimiento se originaba en sí mismo, en vez de derivar de algo inherente a la naturaleza de Dios. Estos errores metafísicos, que atravesaron todo el pensamiento griego, se consideran como la causa de la crisis de la ciencia griega.

Llegamos ahora a las presuposiciones del cristianismo que, según Collingwood, «han sido históricamente las presuposiciones principales o fundamentales de la ciencia natural»,[28] desde que fueron formuladas en el siglo v después de Cristo por los «padres de la Iglesia». Éstas son, primero, que existe un Dios; segundo, que Dios creó el mundo, un artículo de fe que, sorprendentemente, Collingwood interpreta en el sentido de que «la idea de un mundo de naturaleza es una presuposición absoluta de la ciencia natural»; tercero, que la actividad de Dios es una actividad autodiferenciadora, por la cual existen varios ámbitos en la naturaleza, y cuarto, que la actividad creadora de Dios es la fuente de movimiento en el mundo de la naturaleza».[29] Cuando son convertidas en las presuposiciones de la cien-

26. *Ibid.*, pp. 211-212.
27. *Ibid.*, p. 217.
28. *Ibid.*, p. 227.
29. *Ibid.*, pp. 219-222.

cia natural, estas doctrinas, si pueden llamarse así, experimentan una asombrosa transformación. Según Collingwood escribió en 1939, «cuando un teólogo cristiano dice en la actualidad que Dios existe, o (para ser preciso haciendo explícita la rúbrica metafísica) que creemos en Dios», o incluso «cuando un cristiano sin formación hace la misma afirmación» y no da a estas palabras un sentido «herética y privadamente» propio, lo que las palabras significan en «su aplicación a las presuposiciones absolutas de la ciencia natural» es, primero, «que existe un mundo natural, es decir, que existen cosas que suceden por sí mismas y no pueden ser producidas o evitadas por nadie»; segundo, «que este mundo natural es un mundo de acontecimientos, es decir, que las cosas de las que está compuesto son cosas a las que sucede algo o cosas que se mueven»; tercero, «que a través de todo este mundo existe un conjunto de leyes según las cuales todos los movimientos o sucesos, a pesar de sus diferencias, concuerdan en sus manifestaciones; y que por consiguiente existe una ciencia de este mundo», y cuarto, «que, sin embargo, en este mundo hay muchos ámbitos diferentes» con sucesos regidos por leyes peculiares que son modificaciones de las leyes universales y estudiadas por ciencias especiales que son modificaciones de la ciencia universal.[30]

La doctrina cristiana de la Trinidad recibe una interpretación similar.

> Al creer en el Padre [los inventores de la] fe católica afirmaban (siempre con referencia exclusiva al proceso de la ciencia natural) la presuposición absoluta de que existe un mundo natural que es siempre e indivisiblemente un mundo. Al creer en el Hijo afirmaban la presuposición absoluta de que este único mundo natural es, no obstante, una multiplicidad de ámbitos naturales. Al creer en el Espíritu Santo, afirmaban la presuposición absoluta de que el mundo de la naturaleza, en su configuración total, no es sólo un mundo de cosas sino de sucesos o movimientos.[31]

Para hacer justicia a Collingwood, hay que repetir que no considera que la adopción de estas presuposiciones absolutas agoten la fe cristiana. Aun así, creo que tal vez sorprenda a la mayoría de los

30. *Ibid.*, pp. 222-223.
31. *Ibid.*, pp. 225-226.

cristianos practicantes el conocer que automáticamente habían hecho éstos progresos científicos, y no menos a muchos científicos, que creían que eran agnósticos o ateos, saber que estaban tan comprometidos con el cristianismo. Lo que no equivale a decir que la herencia del cristianismo no tuviera influencia en el pensamiento científico de los siglos XVI y XVII, pero no resultan convincentes las exactas correspondencias sugeridas por Collingwood. Esto se aprecia más claramente en su tratamiento de la Trinidad. No creo, o supongo que no creo, en el Epíritu Santo, pero la ecuación, siquiera parcial, de esta creencia, con la creencia difícilmente cuestionable de que existen sucesos y movimientos naturales, me parece bastante arbitraria.

La *Crítica de la razón pura* de Kant suele considerarse como una amenaza a la metafísica, pues pretende mostrar que nuestra comprensión cae en contradicciones cuando se aventura más allá de los límites de la experiencia posible. Sin embargo, Collingwood afirma que la propia *Crítica* es una obra de metafísica en tanto parte de las presuposiciones absolutas de la física newtoniana. Estas presuposiciones se derivan de los pasajes en los que Kant describe el orden que imponemos al material bruto de la experiencia para transformarlo en un objeto de conocimiento posible. Las dos primeras presuposiciones son que la ciencia natural es esencialmente matemática aplicada, y que a la vista de lo que Kant denomina el principio de continuidad, es decir, del principio de que entre dos términos cualesquiera hay siempre un tercero, una ciencia de la naturaleza debe consistir en ecuaciones diferenciales. De ahí se siguen una serie de principios que se basan en la idea de conexión necesaria. El primero es descrito por Collingwood como la creencia en la permanencia e indestructibilidad de la sustancia. La vemos en acción «donde dos cosas perceptibles son consideradas por una persona que piensa en ellas como dos posibles aspectos de la misma cosa».[32] El segundo está relacionado con la secuencia necesaria y afecta a la teoría kantiana de la causalidad, cuya crítica pospone Collingwood. En tercer lugar, figura el principio de la interacción recíproca, según Collingwood exigida por la teoría de la gravitación de Newton. Se ha vuelto redundante, pues la concepción de fuerza es obsoleta. De hecho, todos estos principios, a excepción del primero, que afirma que la ciencia natural es mate-

32. *Ibid.*, p. 262.

mática aplicada, los considera Collingwood descartados por los físicos del primer tercio de este siglo.

Lo dicho no se refiere al otro supuesto de Kant de que las «categorías de modalidad», es decir, «las nociones de posibilidad, realidad y necesidad sean aplicables al mundo perceptible o natural».[33] En opinión de Collingwood, estas categorías, tal y como son entendidas por los científicos, no hacen más que distinguir entre tres etapas de la investigación. «Cuando un científico describe algo como real quiere decir que ha sido observado. Cuando lo describe como necesario quiere decir que se han descubierto sus conexiones con otras cosas. Cuando lo describe como posible quiere decir que está siendo estudiado; es decir, la cuestión de si es real es una pregunta que está siendo formulada.» [34] Dudo de si ésta es la forma en que los científicos utilizan estos términos modales, pero puede ser que alguna vez lo hicieran y que desde entonces no hayan sido corrompidos. Uno podría esperar que son sólo los filósofos los que especulan acerca de los mundos posibles y convierten la necesidad en algo difícil. Collingwood no es culpable de todo ello, pero tuvo la extraña idea de que los positivistas lógicos se sustraían a aplicar la noción de posibilidad empírica a este mundo. Ya hemos visto que al adoptar su principio de verificabilidad no limitaban la clase de las proposiciones admisibles a las que habían sido verificadas realmente.

## La causalidad y la idea de naturaleza

La última sección de la *Metafísica* de Collingwood consiste en el interesante estudio del concepto de causación. Collingwood distingue tres sentidos del término «causa». El sentido original y primitivo es aquel en «que lo que es "causado" es el acto libre y deliberado de un agente consciente y responsable, y "causarlo" significa darle un motivo para hacerlo». El segundo es aquel en el «que lo "causado" es un suceso natural, y su "causa" es un suceso o estado de cosas produciendo o evitando la cual podemos producir o evitar aquello de lo cual se considera causa». En el tercer sentido, «lo "causado" es un suceso o estado de cosas, y su "causa" es otro su-

33. *Ibid.*, p. 273.
34. *Ibid.*, p. 274.

ceso o estado de cosas que está con ella en una relación de uno a uno con prioridad causal: es decir, una relación de tal tipo que *a*) si acontece o existe la causa también debe acontecer o existir el efecto, incluso si no se satisficieran otras condiciones, *b*) el efecto no puede acontecer o existir a menos que la causa acontezca o exista, *c*) en algún sentido, que está por definir, la causa es anterior al efecto».[35]

De hecho, Collingwood quiso que la noción de prioridad causal implicada en este tercer sentido de «causa» permaneciera sin definir, sin duda porque creía que este tercer sentido era de alguna forma la marca de la confusión que debemos a Kant. Al establecer que todo suceso tiene una causa, Kant puede haber supuesto que estaba apoyando a Newton, pero de hecho Newton distinguió entre sucesos que eran debidos a la actuación de causas y sucesos que se debían a la actuación de leyes. El principio de Newton decía que no todo suceso, sino que todo cambio, tiene una causa, entendiendo por cambio un suceso que no puede ser explicado por las leyes del movimiento. No obstante, la decisión de Kant de incluir la fuerza de inercia entre las causas no constituye una ruptura grave con la teoría de Newton.

Donde Kant se extravió, en opinión de Collingwood, fue al intentar combinar el concepto de causa como una condición suficientemente única con la proposición de Hume de que las causas preceden a sus efectos. Pues sólo donde una causa se utiliza en el segundo de los sentidos de Collingwood, vale la proposición de Hume. Cuando causo algo, en el sentido de producirlo, no hago más que aportar lo que a lo sumo es un elemento necesario en un conjunto de condiciones suficientes, con lo que hay espacio para un intervalo de tiempo entre mi acción y el efecto. Pero si la causa es singularmente una condición suficiente no hay lugar para un intervalo de tiempo. Debe ser simultánea con su efecto.

El razonamiento de Collingwood depende aquí de su consideración de la condición suficiente como una condición tal que se sigue su efecto, sin importar que se tengan que dar o no otras condiciones. Si no puede aprobar un intervalo de tiempo, es porque algo podría ocurrir durante este intervalo que impediría la ocurrencia del efecto. Esta dificultad podría evitarse debilitando la exigencia de una condición suficiente. Si permitimos que sea suficiente *C* para *E* si de hecho *C* nunca ocurre sin *E*, podemos permitir que *C* preceda temporal-

35. *Ibid.*, pp. 285-286.

mente a *E*. No tenemos que considerar si podría pasar algo en el intervalo que impediría la ocurrencia de *E*; nos comprometemos sólo con la hipótesis de que realmente no ha ocurrido ni ocurrirá nada. Obviamente, tenemos entonces la tarea de distinguir las generalizaciones accidentales de las legales pero, como he intentado mostrar en otro lugar,[36] este problema no es insuperable.

No tengo motivos para discutir la afirmación de Collingwood de que su primer sentido de causa era el original, o que el segundo sentido fue un producto antropomórfico del primero. Sin embargo, creo que es una pena que escribiera como si ni el concepto de «proporcionar un motivo» ni el de «la capacidad para producir o evitar» necesitaran más explicación. Creo que en ambos casos se hace una tácita apelación a una generalización subyacente, aunque no tiene por qué ser mayor que la afirmación de una tendencia. También esto he intentado demostrarlo en otro lugar.[37]

Aunque *La idea de naturaleza* no fue publicado en vida de Collingwood, hay pruebas de que en su mayor parte fue escrito durante los años treinta, antes de la publicación de su *Metafísica*. Es un estudio más decididamente histórico de las presuposiciones cosmológicas, y las considera abiertamente susceptibles de crítica. Así, tras decir que los problemas de la relación entre materia muerta y viva, y de la relación entre mente y materia, no existían en los griegos, pues éstos concebían a la naturaleza como un «gran organismo vivo», y tras haber mostrado cómo esta concepción dejó paso en el siglo XVII a la idea de «un mundo de materia muerta, de extensión infinita y permeado en su totalidad por el movimiento, pero extremadamente desprovisto de definitivas diferencias cualitativas y movido por fuerzas puramente uniformes y cuantitativas»,[38] observa que se dejó a los filósofos el problema no resuelto «de descubrir alguna conexión intrínseca entre la materia y la mente».[39] El materialismo fue descartado porque el conocimiento «no puede ser descrito simplemente» en términos de «los movimientos matemáticamente determinados en el tiempo y el espacio», y la doctrina de «las dos sustancias», que permea tanto al monismo de Spinoza como al pluralismo de Leibniz,

36. Véase «What is a law of nature?», reimpreso en *The concept of a person*.
37. Véase *Probability and evidence*.
38. *The idea of nature*, p. 112.
39. *Ibid.*, p. 113.

quiebra porque convierte la materia en algo incognoscible. Si se definen las concepciones de la mente y la materia como si estuvieran definidas por la cosmología del siglo XVII, no hay forma, dice Collingwood, de dejar de admitir que «el problema de descubrir un vínculo esencial entre ellas sólo puede resolverse como hizo Berkeley».[40] Pero la noción de mundo material de Berkeley como algo que Dios crea por su actividad pensante nos deja con «el problema de la relación entre la mente infinita de Dios y las diversas mentes finitas de los hombres».[41] La respuesta de Berkeley es que la mente de Dios es activa, creando lo que piensa, y la mente del hombre pasiva, recibiendo sus órdenes de Dios. Pero esto, señala Collingwood, está en discrepancia con el propio punto de partida de Berkeley. Berkeley heredó de Locke «la doctrina de que la mente crea una parte de la naturaleza, las cualidades secundarias»,[42] y esta debe ser la mente humana. «Niéguese esto —dice Collingwood— y se viene abajo toda la estructura del idealismo de Berkeley.» [43]

La forma del idealismo de Kant es descrita con precisión por Collingwood como un sistema que representa a la naturaleza, es decir, al mundo material de Galileo y Newton, como un «producto racional y necesario de la forma humana de mirar las cosas»; [44] lo que omite, y es condenado por Collingwood por omitirlo, es una explicación consistente de lo que son las cosas en sí mismas. Hegel intentó dar por buena esta omisión, pero no llegó a elaborar una síntesis aceptable «entre la concepción de la naturaleza como una máquina y la concepción de toda la realidad permeada por el proceso».[45] La idea de proceso domina en el pensamiento de los otros tres filósofos que Collingwood examina brevemente: Henri Louis Bergson (1859-1941), Samuel Alexander (1859-1938) y Alfred North Whitehead (1861-1947). Elogia a Bergson por su vitalismo, pero halla que «el mundo inanimado del físico es un peso muerto sobre [su] metafísica».[46] Critica a Alexander por la tendencia empirista de su filosofía. Tomando el espacio-tiempo como punto de partida,

40. *Ibid.*, p. 115.
41. *Ibidem.*
42. *Ibid.*, p. 116.
43. *Ibidem.*
44. *Ibidem.*
45. *Ibid.*, p. 132.
46. *Ibid.*, p. 141.

Alexander muestra con gran brillantez cómo el espacio-tiempo genera la materia, cómo la materia genera la vida, y cómo la vida genera la mente, y audazmente conjetura que la mente creará a Dios. Sin embargo, deja de explicar por qué debe suceder cualquiera de estas cosas. La aparición de la mente a partir de la vida, de la vida a partir de la materia y de la materia a partir del espacio-tiempo deben ser aceptadas simplemente como cuestiones de hecho contingentes. Al igual que para Whitehead, «nadie ha advertido y descrito más expresivamente estos parecidos, la continuidad fundamental que atraviesa a todo el mundo natural, desde sus formas más rudimentarias en el electrón y el protón y demás hasta el más alto desarrollo que conocemos en la vida mental del hombre»;[47] él ha conseguido mejor que nadie convencer a Collingwood de que «como la ciencia moderna está comprometida ahora con la visión del universo físico como finito, ciertamente en el espacio y probablemente en el tiempo, la actividad que esta misma ciencia identifica con la materia no puede ser actividad creada por sí misma o definitivamente dependiente de sí misma»,[48] satisfaciendo así el deseo de Collingwood de hallar un lugar para Dios. Con todo, Whitehead no parece estar seguro de si el desarrollo de su serie de formas desde las partículas a las mentes de los hombres es una serie temporal, ni explica cómo está conectada una forma con la siguiente. Sólo puede hablar vagamente de un proceso creativo.

Pero ¿a dónde nos lleva esto? La respuesta de Collingwood es que los defectos que ha hallado en las obras de los metafísicos contemporáneos más destacados, como Alexander y Whitehead, que tienen competencia para evaluar la ciencia natural, se deben a un error en el punto de partida, y este error consiste en el hecho de tener restos de positivismo. Como dice Collingwood, «incluye la suposición de que la única tarea de la filosofía cosmológica es reflexionar sobre lo que la ciencia natural puede decirnos acerca de la naturaleza, como si la ciencia natural fuera, no diré la única forma de pensamiento válida, pero sí la única forma de pensamiento que un filósofo debe tener en cuenta cuando intenta responder a la pregunta de qué es la naturaleza».[49] Pero esto, dice, es un error. Al igual que

47. *Ibid.*, p. 174.
48. *Ibid.*, p. 155.
49. *Ibid.*, p. 176.

la naturaleza es una cosa cuya existencia depende de algo más, también «la ciencia natural es una forma de pensamiento cuya existencia depende de otra forma de pensamiento».[50] Y ¿cuál es esta otra forma de pensamiento? Por unos momentos tememos que la respuesta vaya a ser «la teología», pero no. La respuesta es: «la historia».

## La idea de la historia

¿Por qué la historia? Podría esperarse que la respuesta estuviera ligada a la teoría de Collingwood de las presuposiciones absolutas, pero de nuevo estaríamos equivocados. Las razones presentadas son mucho más simples. Estas son, primero, que como un suceso es aceptado como hecho científico sólo si se acepta como fiable la afirmación de que lo han observado una o varias personas, un hecho científico es una clase de hechos históricos; y, segundo, que lo mismo puede decirse de las teorías científicas. En palabras del propio Collingwood, «una teoría científica no sólo descansa en ciertos hechos históricos y es verificada o desmentida por otros hechos históricos; es ella misma un hecho histórico, a saber, el hecho de que algo ha propuesto o aceptado, verificado o desmentido esta teoría».[51] Lo único que parece demostrar esto es que no deberíamos tener buenas razones para aceptar las teorías científicas a menos que tuviésemos buenas razones para aceptar diversas proposiciones relativas al pasado. En esta medida es un truismo que la ciencia natural dependa de la historia. Sin embargo, tal y como está formulado, prueba sólo que tanto la ciencia natural como la historia están expuestas al escepticismo filosófico. No prueba que la ciencia natural y la historia sean ramas de pensamiento radicalmente diferentes, en el sentido de que prosiguen diferentes fines o están gobernadas por diferentes cánones de evidencia. Collingwood creyó claramente que había esta diferencia, pero necesitaba justificarlo.

No creo que lo consiguiera. En *La idea de la historia*, que no llegó a terminar, procede de forma bastante semejante a como lo hace en *La idea de naturaleza*, dando una descripción histórica de las diferentes concepciones de la historia que han tenido en distintas

50. *Ibidem.*
51. *Ibid.*, p. 177.

épocas los filósofos e historiadores, a partir de la historia teocrática y el mito, y de Herodoto, «el primer historiador científico», pasando revista a Tucídides, Livio y Tácito, Polibio la influencia del cristianismo, Descartes y su oponente Vico, a los empiristas ingleses, a Herder, Kant, Schiller, Fichte, Hegel y Marx, al positivismo del siglo XIX, a los historiadores franceses y alemanes modernos, que cayeron en el error de modelar la historia sobre la ciencia natural, considerando lo subjetivo y lo objetivo como dos cosas diferentes, «mientras que el proceso del pensamiento histórico es homogéneo con el propio proceso de la historia»,[52] y terminando con «el único movimiento filosófico que ha captado la peculiaridad del pensamiento histórico y lo ha utilizado como principio sistemático», a saber «el iniciado por Croce en Italia».[53]

A partir de aquí desarrolla una visión de la historia que tiene cuatro características esenciales: primero, «que es científica, o empieza formulando preguntas, mientras que el escritor de leyendas empieza conociendo algo y diciendo lo que sabe»; segundo, «que es humanista o formula preguntas sobre cosas hechas por determinados hombres en determinadas ocasiones del pasado»; tercero, «que es racional o basa las respuestas que da a sus preguntas sobre unas bases que apelan a la evidencia»; y, por último, «que es autorreveladora, o existe para decir al hombre lo que es a partir de lo que ha hecho».[54]

Estas razonables exigencias difícilmente le preparan a uno para la sorprendente conclusión de Collingwood de que sólo puede hacerse historia de nada del pensamiento, y de un pensamiento tal que «puede ser revivido en la mente histórica».[55] Una explicación de lo que esto significa puede hallarse en su *Autobiografía*, un libro bien escrito publicado en 1939 y que constituye primordialmente un ataque al «realismo» destructivo de Cook Wilson y su escuela de Oxford y de algunos de sus seguidores en Cambridge, un realismo que deriva de la ciega aceptación de lo que Collingwood consideró como la absurda doctrina de que «el conocimiento no difiere de lo conocido». El ejemplo histórico aducido fue su interpretación de la

52. *The idea of history*, p. 19.
53. *Ibidem.*
54. *Ibid.*, p. 18.
55. *Ibid.*, p. 302.

negativa de Nelson a quitarse el abrigo con todas sus medallas para convertirse en un blanco menos fácil de los tiradores franceses en la batalla de Trafalgar, diciendo: «Con honor las llevé, con honor moriré con ellas». Al «revivir» este episodio Collingwood afirma estar pensando lo mismo que pensó Nelson. Sin embargo, «en cierto modo» —admite— no hay un solo pensamiento, sino dos pensamientos. «La diferencia es de contexto. Para Nelson, este pensamiento fue un pensamiento presente, para mí es un pensamiento pasado que vive en el presente.» [56] Hasta aquí no hay mucho que discutir, aunque uno puede preguntarse qué criterio utiliza Collingwood para individualizar los pensamientos. Pero entonces nos sorprende ver que es capaz de «cambiar a otra dimensión. Me sumerjo por debajo de la superficie de mi mente, y vivo allí una vida en la que no pienso simplemente en Nelson, sino que soy Nelson, y al pensar en Nelson pienso sobre mí mismo».[57]

Esto podría considerarse nada más que como una forma pintoresca de decir que un buen historiador debe ser capaz de imaginarse a sí mismo en la situación de los personajes por los que se interesa y de identificarse con ellos, pero el pasaje que he citado no es el único en el que parece que Collingwood quiso interpretar esto de forma más literal. Esto se aprecia claramente un poco después en su *Autobiografía.* El pasaje es lo bastante decisivo como para ser citado en su integridad.

> Si lo que el historiador conoce son las ideas del pasado, y si las conoce repensándolas él mismo, de ahí se sigue que el conocimiento que obtiene por la indagación histórica no es el conocimiento de su situación en oposición al conocimiento de sí mismo, es un conocimiento de su situación que es al mismo tiempo el conocimiento de sí mismo. Al repensar lo que pensó alguien, piensa en sí mismo. Al conocer que alguien lo pensó, conoce que él mismo es capaz de pensarlo, y el hallar lo que es capaz de hacer es hallar qué tipo de hombre es. Si es capaz de comprender, repensándolos, los pensamientos de muy diferentes personas, de ahí se sigue que debe ser muchos tipos de hombre. Debe ser, de hecho, un microcosmos de toda la historia que puede conocer. Así, su propio conocimiento de

56. *An autobiography*, p. 113.
57. *Ibidem.*

> sí mismo es al mismo tiempo su conocimiento del mundo de los asuntos humanos.[58]

Es difícil saber qué comentario hacer. Que el historiador deba encarnar literalmente a una multitud de personas me parece increíble. También el novelista intenta, por así decirlo, entrar en la piel de sus personajes. Al hacerlo puede conocer algo sobre sí mismo, pero no convirtiéndose en un compendio del reparto que crea. Tampoco está claro por qué la historia tiene que limitarse a ser historia del pensamiento. Presumiblemente, la idea es que el historiador se interesa por los sucesos naturales sólo en tanto éstos afectan a los seres humanos, pero estos sucesos naturales, al igual que la erupción del Vesubio o la expansión del mar Muerto, también tienen que ser descritos.

El otro libro de notas de Collingwood, *El nuevo Leviatán*, fue publicado en 1942. Como indica su título, está hecho según el modelo del *Leviathan* de Hobbes y está escrito en un estilo similar. Establece varias distinciones, como la existente entre la utilidad, lo correcto y el deber, hace depender las reglas de intercambio civil de algo parecido a un contrato social, y anuncia como las tres leyes de la política: primero, «que un cuerpo político se divide en una clase gobernante y una clase gobernada»; segundo, «que la barrera entre ambas clases es permeable en sentido ascendente», y tercero, «que existe una correspondencia entre el gobernante y los gobernados»,[59] estableciendo el primero las normas y siguiéndolas estos últimos. Filosóficamente, los pasajes más interesantes son los del principio del libro, donde hay una discusión sobre la división entre cuerpo y mente. Un punto de interés es que se define la materia como aquello estudiado por la física y la química, en vez de al revés, y similarmente se define la vida como aquello que intenta descubrir la fisiología. Desmiente tanto al paralelismo psicofísico como al interaccionismo psicofísico como cuentos de viejas. En su opinión, se basan en la falsa creencia de que el hombre es en parte cuerpo y en parte mente. Pero, dice Collingwood,

> el cuerpo del hombre y la mente del hombre no son dos cosas diferentes. Son una y la misma cosa, el propio hombre, conocido de dos

58. *Ibid.*, p. 115.
59. *The new Leviathan*, pp. 179-180.

> diferentes maneras. No una parte del hombre, sino la totalidad del hombre es cuerpo en tanto se aborda el problema del autoconocimiento por los métodos de la ciencia natural. No una parte del hombre, sino la totalidad del hombre es mente si se aborda el problema del autoconocimiento extendiendo y clarificando los datos de la reflexión.[60]

Estas observaciones más bien oscuras no son explicadas por Collingwood, pero, al igual que su doctrina de las presuposiciones absolutas, desentonan con un planteamiento moderno.

60. *Ibid.*, p. 11

## Capítulo 8

# FENOMENOLOGÍA Y EXISTENCIALISMO

### Los fundamentos en Brentano y Husserl

La fenomenología que, con la reaparición del existencialismo de base fenomenológica, fue la filosofía dominante en el continente europeo durante la primera mitad de este siglo, debió su nombre a Edmund Husserl (1859-1938), quien ocupó sucesivamente cátedras en las universidades de Gotinga y Freiburg. Husserl había estudiado en Viena como discípulo de Franz Brentano, a quien ya hemos mencionado como el creador de la doctrina de la intencionalidad, la idea de que el carácter distintivo de los fenómenos mentales es el hecho de que se dirigen hacia un objeto que puede existir o no objetivamente. Brentano dividió también los fenómenos mentales en tres clases fundamentales: presentaciones, en las que algún objeto está simplemente presente a la mente sin dejar lugar para la distinción entre verdad y error; los juicios, cuya distinción surge y se establece apelando a la evidencia de sí mismos, y las actitudes afectivas de aceptación o rechazo que tienen un carácter internamente autojustificante. Estas actitudes afectivas llegaron a servir como base de las intuiciones morales.

La «psicognosia» de Brentano, como la llamó él, pretendía extender los intereses de la psicología empírica, y fue bajo la influencia de esta doctrina que Husserl publicó en 1893 un libro sobre la filosofía de la aritmética que presentaba una concepción intencional pero todavía psicológica de los procesos matemáticos. Por este motivo fue severamente criticado por Gottlob Frege, cuyo propio libro sobre los fundamentos de la aritmética había sido publicado en 1884, pasando

prácticamente inadvertido. Husserl aceptó las críticas de Frege, y en sus *Logische Untersuchungen* («Investigaciones lógicas), que aparecieron en 1900, unió los análisis del conocimiento, la intencionalidad y el significado con un firme rechazo de cualquier intento de subordinar la lógica y las matemáticas a la psicología. En esta obra iba hasta el extremo opuesto, considerando a todos los objetos de los actos intencionales como dotados de algún tipo de realidad. Esto le llevó cerca de otro distinguido discípulo de Brentano, Alexius Meinong (1853-1920), cuyo realismo platónico tuvo una cierta influencia sobre la obra inicial de G. E. Moore y Bertrand Russell. Ya hemos visto cómo Russell llegó a pensar que esta forma extrema de platonismo era insostenible.

Husserl también se separó de él, si bien no por las mismas razones. Su interés recayó de nuevo sobre la filosofía de la psicología, la definición de los actos de conciencia y de sus objetos, a las cuales dio prioridad sobre todas las demás formas de investigación, ya fueran filosóficas o científicas. Fue su creencia en la primacía de estos «fenómenos» lo que le llevó a inventar el término «fenomenología» para designar lo que consideró su descubrimiento de la verdadera filosofía primera. La investigación de los fenómenos fue considerada como un proceso conceptual más que empírico. Éstos eran sometidos a un proceso de reducción, que consistía en ponerlos entre paréntesis con respecto a cualquier cuestión acerca de su *status* real o sus vínculos empíricos. En la medida en que tenían un carácter genuino, como actos conscientes u objetos intencionales de tal y tal tipo, podían ser analizados infaliblemente. Sus esencias eran susceptibles de intuición, y fue en esta «intuición de las esencias» en lo que consideró que consistía la propia esencia de la fenomenología.

El lenguaje era extraño, pero la intuición de esencias no debía haber significado algo muy diferente del análisis conceptual de Moore. Dependía totalmente de los detalles de la ejecución y de los supuestos implícitos en ella. Lo que separaba a Husserl de Moore fue la creencia que se consolidó tras la publicación de sus *Investigaciones lógicas*, de que las entidades de todo tipo no sólo acogían a la conciencia, sino que estaban constituidas por ella. En las *Ideas relativas a una fenomenología pura*, que aparecieron en 1913, las *Meditaciones cartesianas*, que vieron luz en 1931, así como en otros varios libros publicados póstumamente, se registra una creciente ten-

dencia hacia el idealismo. Además, el énfasis en el *Cogito* cartesiano lo convierte en un idealismo subjetivo. No adopta el solipsismo, pero uno se pregunta cómo puede evitarlo.

La fenomenología, sobre todo en sus formas posteriores, tuvo numerosos seguidores tanto en Francia como en Alemania. Una buena prueba de ello puede hallarse en dos estudios sobre la imaginación, titulados respectivamente *L'imagination* y *L'imaginaire*, publicados por Jean-Paul Sartre (1905-1980) antes de la guerra. El extenso libro de Sartre *L'être et le néant* («El ser y la nada»), que apareció en 1943, era de tendencia más existencialista y seguía de cerca el modelo de un libro titulado *Sein und Zeit* («Ser y tiempo»), publicado en 1927 por Martin Heidegger, un discípulo de Husserl que adquirió una reputación independiente. Posteriormente diré algo sobre el existencialismo, tal y como lo desarrollaron Heidegger y Sartre, pero primero voy a examinar el desarrollo de la fenomenología en la obra de su mejor exponente francés, Maurice Merleau-Ponty, centrándome en especial en su tratamiento de la percepción.

## Maurice Merleau-Ponty

### *Su explicación de la percepción*

Maurice Merleau-Ponty nació en 1907 y murió en 1961. Su primer libro filosófico, *La structure du comportement* («La estructura del comportamiento»), fue publicado en 1942. En 1945 siguió la *Phénoménologie de la perception*, traducido al inglés por Collin Smith con el título de *Phenomenology of perception* («Fenomenología de la percepción») y publicado en 1962 como uno de los títulos de la «International Library of Philosophy and Scientific Method», de Routledge and Kegan. Mis citas de este libro siguen dicha traducción.

Merleau-Ponty empieza su explicación de la percepción con algo que puede ser descrito con justicia como un ataque a la teoría del *sense-datum*. Aceptando el pronunciamiento de la escuela de psicología de la *Gestalt* de que no podemos ver nada más simple que una figura contra un fondo de color diferente, mantiene que la noción de «sensación pura» o de «átomos del sentido» no tiene un corre-

lato en nuestra experiencia.[1] Tampoco estamos justificados, en su opinión, para adoptar una teoría que nos autorice a distinguir una capa de impresiones dentro de las experiencias. Sus razones para esta prohibición parecen ser, primero, que «los procesos sensoriales no son inmunes a las influencias centrales»,[2] con lo que, por ejemplo, nuestros datos visuales no se corresponden simplemente con las imágenes proyectadas por los estímulos externos en nuestra retina; segundo, que los objetos de la conciencia perceptiva no tienen cualidades determinadas, como en la ilusión en que dos líneas percibidas que, en realidad, son de igual longitud, no parecen ser iguales ni desiguales, y, tercero, en razón de los significados implantados en las «percepciones elementales», con lo que cada parte de un parche coloreado, vista contra su fondo, «activa la expectativa de más de lo que contiene».[3] El error de los empiristas había sido introducir los *sense-data* como objetos, mientras que «es un ámbito preobjetivo el que tenemos que explorar en nosotros mismos si queremos comprender la experiencia de los sentidos».[4]

No considero decisivos estos argumentos. Pueden valer contra la primacía de las «ideas simples» de Locke, pero no hay razón por la que cualquier defensor de algún tipo de teoría del *sense-datum* se vea obligado a negar que sus datos primitivos son elementos de campos sensoriales, o incluso que el campo sensorial más simple tenga una estructura. Tampoco puede objetársele que admita que algunas cualidades sensoriales son indeterminadas. Realmente puede poner objeciones a la afirmación de que cada parte de un parche coloreado «anuncia la expectativa de más de lo que contiene», si se supone que esto acontece independientemente de caulesquiera experiencias previas. Su objeción podría ser que no comprendía qué se quiere significar al decir que un elemento sensorial es intrínsecamente significativo.

Sin embargo, ésta es la idea que parece defender Merleau-Ponty. Así, reprocha a los empiristas «que *deduzcan* el *datum* de lo que parece ser suministrado por los órganos sensoriales». De esta forma,

1. *Phenomenology of perception*, p. 3.
2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 4.
4. *Ibid.*, p. 12.

> la percepción se construye mediante estados de conciencia, como una casa se construye con ladrillos, y hay implícita una química mental que une estos materiales en un todo compacto. Al igual que todas las teorías empiristas —prosigue—, ésta describe sólo procesos ciegos que no pueden ser nunca el equivalente del conocimiento, porque en esta masa de sensaciones y recuerdos no hay *nadie que vea,* nadie que pueda apreciar, la alineación del *datum* y el recuerdo y, por otra parte, no hay ningún objeto sólido protegido por un significado contra el numeroso caudal de recuerdos. Debemos descartar, pues, este postulado que oscurece toda la cuestión. La escisión entre lo dado y lo recordado, a la que se llega por medio de causas objetivas, resulta arbitraria. Cuando volvemos a los fenómenos hallamos, como una capa básica de la experiencia, un todo ya preñado de un significado irreductible: no sensaciones con separaciones entre ellas, entre las cuales supuestamente están ubicados los recuerdos, sino los rasgos, la panorámica de un paisaje o una palabra, espontáneamente de acuerdo con las intenciones del momento, como con la experiencia anterior.[5]

Esta última cláusula parece anular el sentido general del argumento. Sea lo que sea lo que hayamos pensado sobre los fenómenos sensoriales, Merleau-Ponty difícilmente puede haber supuesto que las palabras tienen un significado independientemente del significado que les hemos dado, con lo que, al menos en su caso, la riqueza de sentido que se les ha atribuido puede derivar sólo de la asociación de un objeto de referencia presente con un acompañamiento anterior. Pero si se admite esto, lo mismo valdría para los fenómenos en cuestión; pues el propio Merleau-Ponty insiste en que el pensamiento no existe independientemente de las palabras,[6] y es difícil ver cómo un fenómeno puede tener un significado sin ser conceptualizado. Tampoco importa exactamente dónde se trace la línea entre la experiencia pasada y la presente. Cualquier descripción de nuestra conciencia del paso del tiempo debe invocar el concepto de un presente especioso, y no es paradójico afirmar que los límites del presente especioso son indeterminados.

Una objeción más difícil es que «en la masa de sensaciones y recuerdos, no hay nadie que vea». Sólo puede ser contestada mostrando cómo puede elaborarse una teoría adecuada del mundo perceptible

5. *Ibid.*, pp. 21-22.
6. *Ibid.*, p. 183.

sobre la base de experiencias sensoriales neutrales. Es cierto que los elementos sensoriales se presentan a un observador que desarrolla la teoría, e incluso reaparecen dentro de la teoría como dependientes del observador,[7] pero esto no equivale a decir que sean introducidos como objetos de la conciencia. En el desarrollo de la teoría, la conciencia entra después en escena. Espera hasta el establecimiento de los cuerpos, y a la selección entre los cuerpos de aquellos que se parecen al «cuerpo central» en ciertos aspectos cruciales, siendo el cuerpo central, que no está originalmente asignado a ningún titular, el del propio observador. Merleau-Ponty plantea la cuestión de que «el puro *quale* nos sería dado sólo si el mundo fuera un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo con el que se hubiera familiarizado alguna mente imparcial».[8] Esto resulta parcialmente aclarado al decir, en un contexto posterior, en el que discute el papel que desempeñan nuestros movimientos en el desarrollo de nuestros conceptos de espacio, «la conciencia es en primer lugar no una cuestión de "yo pienso que", sino de "yo puedo"».[9] Si esto implica solamente que ingresamos en el mundo tanto como agentes como en calidad de observadores, y que cuanto esperamos puede estar, al nivel más primitivo, en función de lo que deseamos, no veo motivos para estar en desacuerdo. Lo que yo discutiría es que el establecimiento del cuerpo central o de otros cuerpos debe o presuponer o incluso ir *pari passu* con la atribución de la conciencia.

El argumento más firme de Merleau-Ponty contra este enfoque es que no nos ofrece solución al problema de justificar el derecho que tenemos a adscribir experiencias a otras personas diferentes a nosotros. Afirma que si la experiencia sensorial es «separada de las funciones afectivas y motoras» y considerada como «la mera recepción de una cualidad», el propio cuerpo, en vez de ser «la expresión visible de un yo concreto», pasa a ser un objeto entre otros. «Inversamente —dice—, el cuerpo de otra persona no me podría aparecer como albergue de otro yo. Sería meramente una máquina, y la percepción del otro no sería realmente *del otro*, pues resultaría de una inferencia y por tanto no pondría detrás del autómata más que una conciencia en general, una causa trascendente y no un morador

7. Cf. *The central questions of philosophy*, capítulo 5.
8. *Phenomenology of perception*, p. 52.
9. *Ibid.*, p. 137.

de sus movimientos».[10] Lo mismo se repite más claramente en otro pasaje en el que Merleau-Ponty detalla la limitación de lo que denomina el «pensamiento objetivo».

> Los otros hombres —dice— y yo mismo, considerados seres empíricos, somos meramente piezas de un mecanismo movido por resortes, pero el verdadero sujeto no tiene una contrapartida, pues esta conciencia que está oculta en tanta carne y sangre es la menos inteligible de las cualidades ocultas. Mi conciencia, siendo coextensa con lo que existe para mí, y correspondiente a todo el sistema de la experiencia, no puede encontrar, en este sistema, a otra conciencia capaz de arrojar inmediatamente luz al mundo del trasfondo, para mí desconocido, de sus propios fenómenos.[11]

Ésta es, realmente, una verdadera dificultad. Yo mismo no he hallado mejor solución que afirmar que la aceptación de todo un cuerpo teórico que me permite explicar la conducta de los demás atribuyéndoles conciencia se justifica por su fuerza explicativa.[12] Pero esta posición puede ser adoptada sólo al nivel de la teoría en que los objetos físicos, incluido nuestro propio cuerpo y los cuerpos de los demás, han sido separados de los *qualia* a partir de los cuales han sido afirmados. Si uno parte de los *qualia* como algo que se nos da y que sigue presidiendo sobre todo lo que se levanta sobre su base, la barrera del solipsismo parece insuperable, como afirma Merleau-Ponty en la continuación del pasaje que acabo de citar.

> Hay —dice— dos modos de ser, y sólo dos: el ser en sí, que es el de los objetos dispuestos en el espacio, y el ser para sí, que es el de la conciencia. Otra persona me parecía estar frente a mí como un *en-sí* y sin embargo existiendo *para-sí*, exigiéndome entonces, para ser percibido, una operación contradictoria, pues tengo que distinguirlo de mí mismo y situarlo en el mundo de los objetos, y pensarlo como conciencia, es decir, como el tipo de ser que no tiene exterior ni partes, al que yo tengo acceso sólo porque este ser es el mío propio, y porque el pensador y lo pensado se unen en él, o hay así lugar para las demás personas y para una plurali-

10. *Ibid.*, p. 55.
11. *Ibid.*, p. 349.
12. Véase *The central questions of philosophy*, pp. 134-135.

> dad de conciencias en un pensamiento objetivo. En tanto yo constituyo el mundo, no puedo concebir otra conciencia, pues ella también debería constituir el mundo y, al menos por lo que respecta a esta otra concepción del mundo, yo no sería el agente constitutivo. Incluso si consiguiera pensarla como constitutivo del mundo, sería yo quien constituiría la conciencia como tal, y una vez más yo sería el único agente constitutivo.[13]

La referencia a «un en-sí», en oposición a la persona que existe «para sí» recuerda al *Ser y la nada* de Sartre. Se dice que los objetos físicos existen «en sí» porque tienen determinadas propiedades y están sometidos a leyes causales. Por otra parte, las personas, existen «para sí», no sólo por ser conscientes de sí mismas, sino más bien en el sentido de que hacen libremente proyectos, con lo que en ningún momento su carácter está fijado definitivamente. Puede cuestionarse la profundidad de tal distinción, pero el hecho de que enmarque sus ideas en tales términos no disminuye la fuerza del argumento de Merleau-Ponty.

Su propia vía de escape consiste en decir que la conciencia de nuestros propios cuerpos y el hecho de que ocupan un lugar en un mundo que incluye los cuerpos de otras personas está basada en una condición que es anterior al conocimiento objetivo. «Ser una conciencia o más bien *ser una experiencia* es tener una comunicación interna con el mundo, el cuerpo y las demás personas, estar con ellas en vez de estar al lado de ellas.» [14] Una vez más, «es a través de mi propio cuerpo como comprendo a los demás, al igual que es a través de mi cuerpo como percibo "cosas"».[15] Y según Merleau-Ponty, «mi cuerpo» escapa a la dicotomía de Sartre. Existe ambiguamente, ni como cosa ni como conciencia.

> Tanto se trate del cuerpo de otro como del mío propio, no tengo medio alguno de conocer el cuerpo humano más que viviéndolo, lo que significa asumir por mí mismo el drama que se representa en él, y perderme en él. Yo soy mi cuerpo, al menos en la medida en que poseo experiencia, y al mismo tiempo mi cuerpo es, por así decirlo, un sujeto «natural», un esbozo provisional de mi ser total. Así la experiencia de nuestro propio cuerpo va contra el

13. *Ibid.*, pp. 349-350.
14. *Ibid.*, p. 96.
15. *Ibid.*, p. 186.

> proceso reflexivo que separa mutuamente a sujeto y objeto, y que nos da sólo el pensamiento del cuerpo, o el cuerpo como ideal, y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en su realidad.[16]

De lo que se ha dicho hasta ahora, puede no estar claro si esto pretende ser una descripción de lo que es meramente un estado primitivo o bien de un estado que persiste durante la utilización del pensamiento objetivo. Al menos no hay duda de que pretende describir un estado primitivo. Así, nos dice que «la percepción de las demás personas y del mundo intersubjetivo es problemática sólo para los adultos. El niño vive en un mundo que indudablemente considera accesible a todo lo que le rodea. No tiene conciencia de sí mismo ni de los demás como subjetividades privadas, ni sospecha que todos nosotros, incluido él mismo, están limitados a una cierta concepción del mundo».[17] Una dificultad la constituye aquello que el niño no sospecha que sea verdadero. Por otra parte, los únicos adultos para los cuales la percepción de los demás y el mundo intersubjetivo son problemáticos son los desequilibrados o los que estudian filosofía. Normalmente, los adultos, aun cuando piensen objetivamente, deben conservar su inocencia infantil. Y Merleau-Ponty piensa que es así. Afirma que no podría prevalecer sobre mi subjetividad «si no tuviera, por debajo de mis juicios, la certeza primordial de estar en contacto con el ser en sí, si antes de cualquier *adopción de una posición* no estuviera ya situado en un mundo intersubjetivo».[18] Psicológicamente, esto puede ser verdadero. Filosóficamente, hay que decir que es una petición de principio.

Es sobre bases psicológicas que Merleau-Ponty distingue el espacio corporal, es decir el espacio de la propia imagen corporal, de lo que denomina el espacio exterior. Utiliza la imagen de la oscuridad necesaria para realizar una representación teatral como ejemplo del papel que desempeña la imagen corporal como punto de referencia espacial. Afirma que mi ser en el mundo está expresado por mi imagen corporal, y supone que «toda figura contrasta con el doble horizonte del espacio exterior y corporal».[19] No creo entender claramente esta distinción, aunque admito que nuestro propio concepto

16. *Ibid.*, pp. 198-199.
17. *Ibid.*, p. 355.
18. *Ibidem.*
19. *Ibid.*, p. 101.

de espacio deriva parcialmente de nuestra propia experiencia del movimiento. Merleau-Ponty llega a decir que no existiría el espacio para mí si no tuviera cuerpo,[20] en un contexto en el que el hecho de tener cuerpo se considera que implica que tengo una imagen corporal. Aquí no estoy dispuesto a seguirle. No veo razón por la que alguien que no fuera consciente de la situación de su propio cuerpo y estuviera privado también de las sensaciones cinestésicas no debiera percibir las relaciones espaciales entre los objetos físicos ni tampoco distinguir entre los diferentes lugares de su campo visual.

Por lo que se refiere al campo visual, Merleau-Ponty mantiene, creo que correctamente, que lo percibimos con carácter tridimensional. La difundida tesis de que es inicialmente bidimensional, añadiendo una tercera dimensión a través de la correlación de los datos visuales con los cinestésicos, se basa en inferencias de la ciencia óptica. La cuestión no es que estas inferencias sean incorrectas, sino que al hacer uso de ellas estamos utilizando un criterio psicológico para decidir lo que nos es dado. Si uno se interesa sólo, como hace Merleau-Ponty, por la descripción de los fenómenos, es decir de las apariencias de las cuales somos conscientes, entonces la experiencia muestra que la profundidad es tanto una propiedad intrínseca del campo visual como la longitud o la anchura.

Sorprendentemente, Merleau-Ponty incluye un capítulo sobre «El cuerpo como ser sexuado» («Le corps comme être sexué»). Un motivo de ello es que le da pie para recurrir, como hace Sartre en *El ser y la nada*, a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Afirma que el hombre tiene

> la impresión de que la mirada ajena que recorre su cuerpo se lo está robando a él, o bien, por otra parte, que la presentación de su cuerpo le entrega a la otra persona, indefensa, y que en este caso el otro es reducido a la servidumbre. La vergüenza y la impudicia hacen entonces su aparición en una dialéctica del yo y el otro que es la dialéctica del amo y el esclavo; en la medida en que tengo un cuerpo, puedo ser reducido al *status* de un objeto bajo la mirada de otra persona, y no figurar ya como persona para ésta, o bien puedo convertirme en su amo y, a mi vez, mirarla a *ella*. Pero este dominio es contraproducente, pues, precisamente cuando mi va-

20. *Ibid.*, p. 102.

> lor es reconocido a través del deseo del otro, éste ya no es la persona por la cual he deseado ser reconocido, sino un ser fascinado, privado de su libertad, y que por tanto no cuenta ya para mí.[21]

Sin duda ésta es una buena descripción psicológica de una forma de frustración que en ocasiones se experimenta. Sin embargo, no hay razón para suponer que tiene lugar sólo en las relaciones sexuales o en todas ellas. Y menos derecho aún tenemos para llegar a la conclusión, como parece que hacía Sartre pero no, según creo, Merleau-Ponty, de que este fenómeno se aplica a toda relación humana.

### *Sobre el mundo percibido*

Pasando del análisis de la percepción a la explicación del mundo como objeto percibido, Merleau-Ponty dice que lo que tiene que dilucidarse es lo que denomina nuestra «concepción primaria del mundo». Cree que hay «una lógica del mundo a la cual se conforma mi cuerpo por completo» y que esta lógica es suministrada de antemano en el contexto de nuestras experiencias sensoriales. De ello infiere que «una cosa no nos es *dada* realmente en la percepción, es asumida internamente por nosotros, reconstituida y experimentada por nosotros en tanto está unida con el mundo, cuyas estructuras básicas llevamos con nosotros, y del cual no es más que una de las posibles formas concretas».[22] En este pasaje hay un eco de Kant, y Merleau-Ponty aspira a describir el mundo natural como «el esquema de las relaciones-tipo intersensoriales». Sin embargo, se separa de Kant al añadir que no considera que esto sea «un sistema de relaciones invariables al que todo ser viviente está sometido en la medida en que puede ser conocido».[23] La unidad del mundo se compara con la unidad de estilo que puede mostrar una persona en sus diversas actividades. Pero este estilo puede cambiar. En el caso del mundo, según Merleau-Ponty, el cambio se limita al crecimiento o disminución de nuestro conocimiento. «El mundo sigue siendo el mismo a lo largo

21. *Ibid.*, pp. 166-167.
22. *Ibid.*, p. 326.
23. *Ibid.*, p. 327.

de mi vida, porque es este ser permanente dentro del cual hago todas las correcciones a mi conocimiento, un mundo que en su unidad resulta inafectado por estas correcciones y la autoevidencia del cual atrae mi actividad hacia la verdad a través de la apariencia y el error.» [24] Presumiblemente, de ahí no se sigue que el ser permanente no pueda poseer diferentes propiedades en diferentes ocasiones.

El propio tiempo se considera como «un ámbito al que uno puede tener acceso y que uno puede comprender sólo ocupando una situación en él, y concibiéndolo en su totalidad a través de los horizontes de esta situación».[25] Esto no tiene que ser cierto si es posible concebir el tiempo como el dominio de la relación existente entre los acontecimientos cuando uno es anterior a otro. Por otra parte, si los conceptos de pasado, presente y futuro se consideran fundamentales, entonces, como el presente es captado en este esquema sólo por el uso del demostrativo «ahora», toda ubicación de los acontecimientos en el tiempo contendrá al menos una indicación tácita de la posición temporal de los hablantes. Merleau-Ponty sigue el segundo curso, pero lo prosigue de forma tal que se adentra en la espesura del idealismo. Lo que le cuesta es acomodar el pasado y el futuro, a pesar de establecer la tesis, que no aclara, de que el pasado es directamente accesible a través de la memoria. Quizás afirma que esto lo trae hasta el presente pues, en su opinión, el problema con el pasado y el futuro es sólo que existen en el presente, del que tienen que huir para que haya algo semejante al tiempo. «El pasado y el futuro —afirma— se retiran por propio acuerdo del ser y se desplazan a la subjetividad en busca no de algún apoyo real, sino, por el contrario, de una posibilidad de no ser que concuerda con su naturaleza.» [26] La idea subyacente, creo, es que un conjunto de sucesos reales, cada uno de los cuales ejemplifica un «ahora», no podría constituir el paso del tiempo. Tampoco se resolvería el problema transfiriendo los sucesos del «mundo objetivo» a la conciencia.

> La subjetividad definitiva —nos dice— no es temporal en el sentido empírico del término: si la conciencia del tiempo estuviera constituida de estados sucesivos de conciencia, habría necesidad de una nueva conciencia para ser consciente de esta sucesión y

24. *Ibid.*, pp. 327-328.
25. *Ibid.*, p. 332.
26. *Ibid.*, p. 412.

así hasta el infinito. Nos vemos forzados a reconocer la existencia de «una conciencia que no tiene tras ella una consciencia de la cual sea consciente» que, por consiguiente, no está arraigada en el tiempo, y en la que su «ser coincide con su ser para sí».[27]

Parece ser que Husserl llegó a la misma conclusión.

Confieso que no veo razón para que tengamos que pasar estos apuros. ¿Por qué la relación de prioridad temporal no puede ser considerada como algo dado sensiblemente y después proyectado indefinidamente a ambos lados del especioso presente? Puede objetarse que no tenemos derecho a «espacializar» el tiempo de esta forma, pero incluso si subordinamos cualquier serie de este tipo a la serie que se basa en los conceptos de pasado, presente y futuro, no hay razón por la que los sucesos anteriores o posteriores al presente tengan que ser el objetivo de los demostrativos actuales. Por el contrario, nos situamos en la difícil posición de contradecir aparentemente las bien establecidas hipótesis científicas de que ha habido y habrá tiempos no contemporáneos con cualesquiera manifestaciones de la conciencia humana.

Merleau-Ponty es consciente de esta dificultad, pero no aclara cómo salir de ella. Una vez más me limito a citar sus propias palabras.

> Sólo es —dice— la reflexión intelectualista y abstracta la incompatible con los «hechos» mal concebidos. Pues ¿qué se quiere significar precisamente al decir que el mundo existía antes de cualquier conciencia humana? Un ejemplo de lo que se quiere decir es que la tierra surgió originalmente de una nebulosa primitiva de la que estaba ausente la combinación de condiciones necesarias para la vida. Pero cada una de estas palabras, al igual que cada una de las ecuaciones en física presuponen *nuestra* experiencia precientífica del mundo, y esta referencia al mundo en el que *nosotros* vivimos asume el significado válido de la proposición. Nada puede llegar a hacerme comprender qué pudo ser una nebulosa que nadie ve en realidad. La nebulosa de Laplace no está detrás de nosotros, en nuestros remotos orígenes, sino frente a nosotros, en el mundo cultural. ¿Qué queremos decir realmente cuando decimos que no hay ningún mundo sin un ser en el mundo? No ciertamente que el mundo está constituido por la conciencia, sino

27. *Ibid.*, p. 422.

> por el contrario que la conciencia se halla ya siempre en funcionamiento en el mundo. Lo que es cierto, uniendo una cosa con otra, es que existe una naturaleza, que no es la de las ciencias, sino la que me presenta la percepción, y que incluso a la luz de la conciencia es, como dice Heidegger, *lumen naturale*, dada a sí misma.[28]

Es muy difícil saber qué decir acerca de esto. No es exactamente una vuelta a un idealismo absoluto o subjetivo. Así, en el siguiente párrafo, Merleau-Ponty concede la posibilidad de que las cosas existan fuera de nuestra propia experiencia. Habla de «mi presente vivo» como algo abierto a temporalidades fuera de mi experiencia viva y que adquieren un horizonte social «con el resultado de que mi mundo se expande a las dimensiones de esta historia colectiva que mi existencia privada asume y lleva hacia adelante».[29] Pero si bien se evita el solipsismo, la perspectiva sigue siendo antropocéntrica. De hecho, la conclusión más plausible relativa a esta evidencia es que uno de los resultados más sorprendentes de la fenomenología es una conjunción con el pragmatismo.

## La obra inicial de Heidegger y Sartre

¿Cómo puede conducir también al existencialismo? Principalmente a través de Martin Heidegger, discípulo de Husserl, al que por una oportuna adhesión al partido nazi sustituyó en su cátedra de Freiburg y fue nombrado rector de la universidad. Heidegger (1889-1976) escribió numerosos opúsculos, y también preparó la publicación de muchos volúmenes de conferencias y trabajos de seminario, pero sus obras más importantes son *Sein und Zeit* («Ser y tiempo»), que fue publicado en 1927, y el opúsculo *Was ist Metaphysik?* («¿Qué es metafísica»?), que apareció en 1929, y en el que formula su existencialismo de forma más radical. *Ser y tiempo* toma su inspiración de Husserl por cuanto también es una búsqueda de una filosofía sin presupuestos, excavando más profundamente que cualesquiera de las ciencias naturales o sociales. Supone que los presupuestos más fundamentales son sobre lo que hay, y por consiguiente el

28. *Ibid.*, p. 432.
29. *Ibid.*, p. 433.

problema básico de la fenomenología, como filosofía primera, es la búsqueda del significado del ser. Pero lo que se busca no es una definición del ser, sino una comprensión de su esencia. Aunque el existencialismo adquirió su nombre por su afirmación de que la existencia es anterior a la esencia, una proposición no fácil de interpretar pero que podría considerarse equivalente a la inocente tesis de que una cosa no puede tener propiedades a menos que exista, parece que hay que invertir aquí los términos. Heidegger no se interesa por lo que son las cosas, sino por la cuestión de saber en qué consiste que algo sea.

El primer paso que da Heidegger consiste en analizar la suposición de Husserl de que el ser es correlativo con la conciencia. Cree que lo que exige ser examinado es el nivel de experiencia más primitivo en el cual se formula la distinción entre ambos. Esto va en contra no sólo de los puntos de vista filosóficos de Descartes y Kant, sino incluso de los planteamientos de Platón y Aristóteles relativos a la cuestión del ser. Tenemos que recuperar la ingenuidad de los presocráticos. Con esta finalidad a la vista, Heidegger realiza algunas dudosas incursiones en la etimología de palabras del griego antiguo, pero principalmente crea su propia terminología, sacando partido de la facilidad de la lengua alemana para acoger neologismos. Esto hace que su argumentación sea aún más difícil de seguir.

Heidegger no abandona totalmente a Descartes. Decide que antes de intentar el examen del ser en general, una tarea que reservó para un segundo volumen que de hecho nunca apareció, hay que llegar a comprender el ser del ego para el cual se plantea la cuestión del ser. Denomina al ego *Dasein* ('estar ahí'), probablemente para subrayar el aspecto de que se supone situado en el mundo y no como un espectador separado. Al igual que Descartes, Heidegger tropieza con el solipsismo. Su *Dasein*, al igual que el ego de Descartes, es más bien una variable que una constante; lo que se afirma de él pretende valer para todos, no sólo para el hablante. No obstante, Heidegger atribuye al *Dasein* la propiedad de la *Jemeinigkeit*, el ser siempre mío. Existe aquí una tensión que no resuelve.

La distinción entre las cosas que existen en sí y las cosas que existen para sí, que como ya hemos visto destaca en la obra de Merleau-Ponty y Sartre, tiene su contrapartida en la concepción heideggeriana del *Dasein*. Éste está en el mundo, pero no en la forma en que están en él los objetos físicos. Lo que lo sitúa en el mundo

es el complejo de sus intereses y actitudes. La posesión de este complejo subyace a la distinción entre pensamiento y acción. La distinción entre sujeto y objeto no es tan superficial como equivocada, pues representa al *Dasein* sólo como otra cosa. Para Heidegger, las cosas hacen una aparición relativamente tardía en la tela que el *Dasein* crea. Están subordinadas a la noción de un instrumento, algo de lo cual el *Dasein* es capaz de hacer uso. De hecho Heidegger concede que hay cosas de las cuales realmente no podemos hacer uso, pero son agrupadas con aquellas que sí podemos utilizar. No parece sorprenderle que difícilmente ésta es una caracterización suficiente. Con una insuficiencia similar analiza el espacio en términos de lo que un *Dasein* tiene o no tiene al alcance de la mano.

Como todas las actividades de un *Dasein*, incluida la adopción de actitudes proposicionales, como el preguntar, creer o conocer, muestran la preocupación por algo o por otro, ya sea la preocupación por lo que puede hacerse con ello o por lo que es, la esencia del *Dasein*, su peculiar modo de ser es el cuidado (*Sorge*). Además, como *Dasein* es algo que existe para sí, y por consiguiente tiene potencialidades que pueden estar realizadas o no, el modo de ser del *Dasein*, y también derivadamente de toda existencia, es ser en la forma del Tiempo. Heidegger se centra por ello en la naturaleza de la temporalidad.

En este momento se produce la sorpresa. Resulta que el tiempo en el que desplegamos nuestra existencia no es el tiempo según la acepción común del término. Según Heidegger, el tiempo representado por los relojes, el tiempo en que se suceden los acontecimientos, es derivado, si es que existe. La razón por la cual puede no existir es que el puro «ahora» es un mito. De hecho, el tiempo se constituye fundamentalmente a partir del pasado, el presente y el futuro, pero el presente consiste en la presencia de algo que nos preocupa; el pasado, en el que en cierto punto dícese estar misteriosamente anclado el *Dasein*, es aquello que no puede ser modificado; el futuro es el dominio abierto de nuestras posibilidades. Hemos hallado un eco de este tratamiento del tiempo en Merleau-Ponty, pero resulta obvio que cualquier intento de este tipo para derivar predicados temporales a partir de predicados psicológicos o metafísicos tiene que ser circular en el mejor de los casos, si no totalmente fuera de lugar. Así, el objeto del cuidado por el que se supone definido el presente tiene que ser tácitamente entendido como una presencia

temporal. No son sólo los acontecimientos pasados los que rebasan nuestra capacidad de modificación. No todos los acontecimientos futuros nos ofrecen oportunidades para elegir.

Mostrando una sorprendente ignorancia, o realizando una distorsión falta de escrúpulos, de la etimología griega, Heidegger considera el término «metafísica» no referido, como hemos visto, a los libros posteriores a los de física en el canon aristotélico, sino a lo que está más allá de la naturaleza, es decir más allá de todo lo que existe.[30] Tras una exhibición de algo que justamente puede considerarse charlatanería, realizando afirmaciones como «Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es *al ente mismo* y a nada más. Aquello de que toda actitud recibe su dirección es *del ente mismo* y nada más», y a continuación pregunta qué pasa con esta nada («Wie steht es um dieses Nichts?»),[31] llegando a la conclusión de que si la tarea de la metafísica es trascender todo lo que hay, su verdadero objeto debe ser la exploración de la nada. Esto no equivale a un análisis de la negación, pues la negación está subordinada a la nada, y no al revés. La nada no niega nada. Su actividad consiste justamente en ser nada. Al menos, ésta es la única posibilidad de sentido que encuentro para la expresión «Das Nichts selbst nichtet»,[32] mal traducida por Sartre en *El ser y la nada* como «Le néant se néantise» («La nada se niega a sí misma»).

Heidegger advierte que hablar de la nada como si fuera algo de tipo singular plantea un desafío a la lógica, pero la moraleja que saca de ello es «tanto peor para la lógica». Tanto la lógica como la ciencia están subordinadas a la metafísica, que establece los límites en los que, en tanto ligados al ente, pueden operar la verdad y el conocimiento. Esto se consigue no mediante el razonamiento, sino por la actuación de diversas actitudes afectivas, la más importante de las cuales es el *Angst*, habitualmente traducido al francés como *l'angoisse* y al inglés mejor quizá por *anxiety* (ansiedad) que por *anguish* (angustia), si bien una ansiedad a escala cósmica y sin un objeto específico. Se afirman a continuación cosas muy extrañas sobre el *Angst* y sobre la nulidad que nos desvela, pero su peso mayor es que fija el *Dasein* en la existencia. Esto implica que estamos constante-

30. Véase *Was ist Metaphysik?*, p. 24.
31. *Ibid.*, p. 11.
32. *Ibid.*, p. 19.

mente acosados por el *Angst*, aunque Heidegger admite que puede estar adormecido.

Para Heidegger sigue quedando una pregunta metafísica: ¿Por qué hay ente y no más bien nada? Quizás esto podría entenderse al modo de Collingwood como la insensata búsqueda de una presuposición absoluta. Al menos, si es considerado como interrogante, no hay forma alguna de responderlo. Si el «por qué» se interpreta como indagación de una causa, entonces, aun cuando se prevea una respuesta, meramente relaciona a un ente con todos los demás, o nos deja con una teoría para la cual no tenemos ya una explicación general. Si se interpreta como la indagación de una razón, entonces no sólo estamos partiendo del supuesto no garantizado de que la totalidad de lo que hay ha sido diseñado, sino que aún estamos comprometidos con el ser del diseñador. Quizá la pregunta está deliberadamente formulada para no tener respuesta. Hay quienes unen a Heidegger con Wittgenstein, pero no parece haber motivo para ello excepto por la afirmación del *Tractatus* de que hay cosas de importancia que no pueden ser dichas. Por nuestra parte, sólo podemos contestar, una vez más, con Neurath: «Debemos permanecer realmente en silencio, pero no *sobre* cualquier cosa».

Al igual que el ente en su conjunto está limitado y realmente penetrado por la nulidad, también la existencia de todo ser humano está limitada y penetrada por la muerte. Limitada, porque nuestra propia muerte es irrehuible; penetrada, porque nuestra actitud hacia la muerte está cargada según Heidegger de una significación moral particular. Se trata de la más personal de nuestras posibilidades, si bien no quedan claros los motivos. Es cierto, como observa Heidegger, que nadie puede morir mi muerte, si bien alguien puede morir en mi lugar, pero ésta es una trivialidad lógica. Es igualmente cierto que nadie puede reír mi risa o llorar mis lágrimas. Una cuestión más seria es que la muerte restringe inevitablemente el número de elecciones que puedo realizar. Si tengo esto presente, entonces tengo motivos para tomarme la vida en serio. Si ciertos cursos de acción expresan mi individualidad, por contraste con aquellos que prosigo meramente por conformismo social, entonces la idea de muerte, que me deja poco espacio para maniobrar, puede hacer que me comporte auténticamente de una forma que no podría conseguir por otros medios.

Desgraciadamente, esto no es todo lo que Heidegger tiene que

decir sobre la autenticidad. Para vivir auténticamente tenemos que reconocer no sólo la inevitabilidad de la muerte, sino también su negatividad. El *Dasein* tiene que comprenderse a sí mismo como nada, signifique esto lo que signifique, y aceptar libremente el lastre que ésta impone. Tiene que asentir a la finitud, lo que significa que está infectada por la culpa. Resulta extremadamente confuso por qué motivo el asentir a la finitud, que es algo inevitable, debe ser una fuente de culpa. Esta idea se encuentra también en la obra de Sören Kierkegaard (1813-1855), que puede ser considerado como el creador del existencialismo, y probablemente es de origen religioso, rasgo que sin embargo no la hace más aceptable.

Esta supuesta fuente de culpa es también la fuente de la libertad, realmente la única fuente de libertad que Heidegger concede. Pero mientras que la culpa es irrehuible, la libertad tiene que ser ganada a través de un tipo de vida auténtico, lo que supone una preparación para la muerte. En opinión de Heidegger, sólo unos pocos hombres la consiguen, siendo el resto miembros de la multitud, que acepta los valores y opiniones de su sociedad, y no hace de la perspectiva de la muerte un estímulo para la autorrealización.

Por lo general, el tratamiento que los escritores existencialistas dan al tema de la libertad es bastante confuso. La larga y compleja discusión del problema que hace Sartre en *El ser y la nada*[33] está dominada por su distinción entre las cosas que existen en sí (*en-soi*) y las cosas que existen para sí (*pour-soi*) y por su concepción, derivada al menos parcialmente de Heidegger, de la nada (*le néant*) que está en el núcleo de la conciencia del hombre y que al insertar a éste entre pasado, presente y futuro asegura su continuidad en el tiempo. La libertad se considera como un atributo inalienable de *le pour-soi*. No puede ser captada en una definición, pero puede explicarse la función que desempeña. Su intrusión en el tiempo, hecha posible por su alianza con *le néant*, que une y separa los sucesivos instantes, separa al hombre de su pasado y le obliga a elegir cómo ha de actuar. Esta acción no estará determinada y ni siquiera motivada por cualquier situación existente, porque una acción es una proyección de un ser consciente hacia lo que no es, y lo que es no puede determinar por sí solo lo que no es. Es difícil no darse cuenta de que éste es un argumento muy malo. Si, como sucede general-

33. Segunda parte, capítulo 1.

mente, un efecto sucede a su causa, entonces debe haber un momento en el que exista la causa y el efecto esté por venir, si bien en última instancia esto no impide que ambos sucesos estén unidos por una ley causal. Es igualmente obvio que una situación pasada o presente puede ser el motivo de acción que está todavía por realizarse, tanto si asimilamos los motivos a las causas como si no. Sartre insiste en que la libertad no se somete a la necesidad lógica,[34] pero, cualquiera que sea el sentido dado a esta tesis, no por ello queda el tema de la libertad fuera de la jurisdicción de la lógica; y ello no autoriza a Sartre a cometer disparates lógicos.

Para hacer justicia a Sartre, hay que observar que no llega a concluir que nuestras acciones sean enteramente gratuitas, o que siempre seamos libres para hacer o llegar a ser todo lo que nos dicte nuestra fantasía. Reconoce que estamos siempre ubicados en una situación que abarca no sólo las circunstancias ambientales sino nuestras propias capacidades y disposiciones mentales y físicas y que es de esta situación de donde sacamos nuestros motivos, debido a la falta de algo a lo que queremos dar vida. Al mismo tiempo insiste en que no es la propia situación la que nos proporciona los motivos, sino más bien nuestra interpretación de la situación, el significado que optamos por atribuirle. Pero ¿cómo es que optamos por atribuirle este significado en vez de otro? Sartre hace depender esto de la elección fundamental que cada uno de nosotros hace del tipo de vida que desea llevar y del tipo de persona que desea ser. Éste no es un concepto muy claro, pues se dice, además, que la elección fundamental es susceptible de cambio; admite diversos cursos de acción en cada situación que son consonantes con ella, y ni siquiera excluye a las acciones que van en contra de ella. Tampoco hay pruebas empíricas que garanticen el supuesto de su existencia universal. Además, incluso si se probara su existencia, podría plantearse todavía la cuestión de por qué una persona realiza la elección fundamental que realiza en vez de otra; de esta forma, no se responde a la objeción fatal al libertarismo de que, en la medida en que nuestras acciones no son causalmente explicables, son azarosas.

El tratamiento que hace Merleau-Ponty de la libertad no añade nada al de Sartre. Se resume en su afirmación de que «en definitiva no hay nada que pueda poner límites a nuestra libertad, excepto

34. *Ibid.*, p. 133.

aquellos que la propia libertad se ha impuesto en la forma de sus diversas iniciativas, con lo que el sujeto tiene simplemente el mundo exterior que se ha dado a sí mismo».[35] Tomada literalmente, esta última cláusula es simplemente falsa, pero quizá Merleau-Ponty no aspiró más que a formular el tema sartreano de que la forma en que se dispone del mundo exterior como ámbito de acción depende al menos parcialmente de los intereses que el agente proyecta sobre él.

Como corresponde a un escritor con tan buena imaginación, Sartre dice más cosas de interés psicológico, como su célebre descripción de la insinceridad (*mauvaise-foi*). Filosóficamente, también vale la pena destacar su teoría moral de que tenemos que asumir la responsabilidad de elegir cómo hemos de vivir, y que al legislar para nosotros legislamos también para los demás. Formulamos un conjunto de estándares morales de valor universal. Mi único desacuerdo con él en esta ocasión es que parece tomarse a mal el hecho de que no hayan valores absolutos, que existan independientemente de nuestras evaluaciones. En ocasiones parece suponer que si el mundo hubiera sido diferente, si, por ejemplo, hubiera habido un Dios, hubiéramos tenido determinadas de antemano nuestras acciones correctas y se nos habría eximido de la responsabilidad de elegirlas nosotros. Pero aquí pasa por alto el hecho lógico de que la moral no puede basarse en la autoridad, sea ésta humana o divina. Habría que partir del supuesto independiente de que la autoridad en cuestión es buena y que lo que manda es correcto. De forma similar, el que no existan valores absolutos, no es sólo algo contingente. Es más bien que el término «valor absoluto» se utiliza de tal forma que nada podría responder a él: pero precisamente por ello no hay motivo para lamentarse de esta situación.

Vista retrospectivamente, la popularidad del existencialismo en los años inmediatamente posteriores a la guerra parece haberse debido principalmente a la errónea creencia de que prescribía una forma de vida concreta. Su moda fue sustituida por la de un neomarxismo en el que desempeñaba un papel dominante el concepto de alienación, el malestar con las propias condiciones de vida o trabajo. En la actualidad hay intentos de asociación entre el neomarxismo y el estructuralismo. El estructuralismo tiene un sentido en antropología, lingüística y crítica literaria. En crítica literaria consis-

35. *Phenomenology of perception*, p. 436.

te en disociar el texto de cualquier intención que fuera plausible atribuir a su autor. En lingüística consiste en la errónea creencia de que un lenguaje puede caracterizarse suficientemente en términos de la frecuencia con que sus hablantes pronuncian ciertos grupos de sonidos o rasgos. En antropología denota la sensible práctica de interpretar las observaciones particulares a la luz de toda la cultura de la tribu en estudio. Cuando el término se extiende a la filosofía, puede quedar vinculado a su origen antropológico y no significar más que la siniestra idea de que las expresiones, creencias y deseos de una persona deben ser considerados conjuntamente en la interpretación de su conducta. En el peor de los casos, con su énfasis en las relaciones internas, puede marcar una vuelta al idealismo absoluto.

## Capítulo 9

# DESARROLLOS POSTERIORES

### La filosofía lingüística

### *J. L. Austin*

Existe la dilatada creencia de que en los años posteriores a la segunda guerra mundial la escena filosófica inglesa estuvo dominada por algo denominado filosofía lingüística. Se consideraba a ésta como un vástago del positivismo lógico, y el término fue aplicado indiscriminadamente por comentaristas no profesionales a obras tan diversas como la de Wittgenstein y sus discípulos de Cambridge, Gilbert Ryle y sus seguidores en Oxford, y a la mía propia. Sin embargo, por mor de la claridad, creo que debería reservarse el término para un enfoque filosófico singular que se centró en Oxford y floreció principalmente en los años cincuenta bajo la dirección de John Langshaw Austin.

Austin nació en 1911 y, tras distinguirse como estudioso de lenguas clásicas en Oxford, en 1933 fue recibido como *fellow* en All Souls College. Posteriormente pasó a ser *fellow* tutor del Magdallen College, también de Oxford. Durante la guerra trabajó en los servicios de inteligencia del ejército, llegando a alcanzar el rango de teniente coronel. En 1952 sucedió a H. J. Paton, de tendencia kantiana, en la cátedra de filosofía moral de Oxford. Sus visitas a Harvard en calidad de William James Lecturer en 1955 y a la Universidad de California en 1958 le dieron discípulos en los Estados Unidos. Murió, tras una breve enfermedad, en 1960.

Al igual que G. E. Moore y H. A. Prichard, a quienes admiró

por su tenacidad filosófica y su atención al detalle, Austin debió su reputación principalmente a su labor docente. Aparte de una traducción del alemán de los *Fundamentos de la aritmética* de Frege y algunas recensiones, Austin publicó sólo siete artículos en vida. Éstos fueron recopilados por sus albaceas literarios J. O. Urmson y G. J. Warnock y fueron publicados, con la adición de otros tres trabajos, con el título de *Philosophical papers* («Ensayos filosóficos») en 1961. Austin pronunció diversas conferencias en Oxford sobre la percepción con el título de *Sense and sensibilia* («Sentidos y sensibilidad»), y Warnock preparó las notas para estas conferencias en la forma de un libro que publicó en 1962 con el mismo título. Urmson hizo lo mismo con el manuscrito de las conferencias William James de Austin, publicándolas también en 1962 con el título *How to do things with words. A symposium on J. L. Austin* («Cómo hacer cosas con las palabras. Un simposio sobre J. L. Austin»), obra que contenía bosquejos biográficos y valoraciones favorables y desfavorables de su obra, y fue editada por K. T. Fann y publicada en 1969 en la colección «International Library of Philosophy and Scientific Method») de Routledge and Kegan Paul.

Austin aceptó seriamente la tesis propuesta por Wittgenstein y el Círculo de Viena de que los filósofos se habían extraviado gratuitamente y en algunos casos habían llegado a pronunciar sinsentidos por su fracaso en comprender el funcionamiento del lenguaje que estaban utilizando, y por los consiguientes abusos de él. Sin embargo, al contrario que Wittgenstein, Austin no aspiró meramente a una disolución de los problemas filosóficos mediante la corrección de estos errores lingüísticos. Creía que una concienzuda investigación de la forma en que se utilizaban ordinariamente algunos conjuntos de expresiones de un lenguaje natural, como el inglés, tendría un valor positivo. Podría mostrar que los filósofos se han aplicado a la resolución de un seudoproblema, pero también podría desvelar un verdadero problema, o conjunto de problemas, apuntando el camino para resolverlos, lo que, aparte de tener sus implicaciones filosóficas, arrojaría unos resultados que podrían tener interés por sí mismos. A resultas de sus experiencias en la guerra, Austin concibió esta investigación como una empresa colectiva. El campo de dicho estudio lingüístico tendría que ser dividido entre diferentes investigadores, reuniendo sus resultados y discutiendo sus implicaciones. Esperaba que de esta forma se llegaría a un acuerdo sobre cuáles

eran los usos legítimos y cuáles no, poniendo de relieve importantes distinciones.

No sé qué parte, si hubo alguna, de la obra publicada de Austin constituyó el resultado de este trabajo de cooperación. Sus dos artículos más interesantes son «A plea for excuses» («Petición de excusas») e «Ifs and cans» («El "si" y el "puede"»), ambos realizados en 1956. En el primero de ellos examina el concepto de realizar una acción, y con la ayuda de sutiles y divertidos ejemplos establece los diferentes matices de significado que se siguen del uso de adverbios como voluntariamente, deliberadamente, inadvertidamente, inatentamente o por error. En el segundo critica el supuesto de que siempre hay implícito un condicional en la afirmación de que alguien podría hacer o podría haber hecho algo, y también el supuesto de que cuando se utiliza un condicional como en la sentencia «si elijo, puedo» el condicional siempre es causal. Creo que tiene razón en los dos casos. En ambos artículos incluye una defensa de este procedimiento, indicando entre otras cosas en el primero de ellos que «cuando examinamos qué diríamos, qué palabras utilizaríamos en ciertas situaciones, no atendemos *meramente* a las palabras (o "significados", cualesquiera que éstos sean), sino también a las realidades para referirnos a las cuales utilizamos las palabras»,[1] y en el segundo artículo indica que estaba dando los pasos preliminares para establecer importantes distinciones lingüísticas[2] y que estaba realizando un ataque directo al problema del libre arbitrio y el determinismo. Ésta es una cuestión en la que están por resolver muchas cuestiones difíciles, pero indudablemente sería una gran ayuda comprender claramente qué queremos decir cuando decimos de un agente que podría haber actuado de otra forma.

En los primeros artículos incluidos en la colección póstuma, Austin se limitó a hablar de los *sensa* como de los objetos inmediatos de la percepción. Posteriormente, llegó a pensar que esto era un error, y su obra *Sentidos y sensibilidad* constituyó un salvaje ataque a la teoría del *sense-datum*, especialmente ejemplificada en el capítulo inicial de mi libro *The foundations of empirical knowledge* («Los fundamentos del conocimiento empírico»), que había sido publicado en 1940. Sus conferencias eran ingeniosas e hicieron algún

1. *Philosophical papers*, p. 130.
2. *Ibid.*, p. 179.

bien en la discusión de estas ideas, pero como creo he demostrado en una respuesta, que publiqué primero en la revista *Synthèse* en 1967 y después fue reimpresa tanto en mi libro *Metaphysics and common sense* («Metafísica y sentido común») como en el *Simposio sobre J. L. Austin*, no contienen argumentos de peso. Entre otras cosas ignoraban por completo las consideraciones causales que probablemente han empujado en mayor medida a los filósofos a basar sus teorías de la percepción en algo del orden de los *sense-data*.

Austin dio sus primeros pasos para el desarrollo de una ciencia del lenguaje, primero en su contribución a un simposio sobre el tema *Other minds* («Otras mentes»), en 1946, y, por último, en sus conferencias *Cómo hacer cosas con las palabras*. Al considerar la cuestión de cómo puede uno llegar a conocer lo que sucede en la mente de otro abordó la evaluación de las pretensiones de conocimiento, y al considerar esta cuestión comentó la existencia de una clase de expresiones que no funcionan como descripciones verdaderas o falsas, sino que constituyen o ayudan a constituir la ejecución de algún acto. Por ejemplo, decir «prometo» en las circunstancias adecuadas es formular una promesa, en vez de indicar que está siendo hecha una promesa; decir «apuesto» consiste en hacer una apuesta; decir «quiero» en el momento oportuno forma parte del proceso de casarse, etc. Estas afirmaciones pueden ser sinceras o insinceras, oportunas o inoportunas, pero no pueden ser caracterizadas como verdaderas o falsas. Austin las denominó afirmaciones performativas, acuñando el término de «constativas» para hacer referencia a las afirmaciones narrativas que tienen un valor de verdad. Ello implicaba que consideraba la expresión «conozco» como una afirmación performativa, pero en esto estaba al menos parcialmente equivocado. «Conozco» tiene en realidad la fuerza de ofrecer una garantía, pero también realiza una afirmación verdadera o falsa sobre el hablante. Si lo que afirmo conocer no lo conozco, o no estoy en situación de garantizar su verdad, entonces el decir que conocía no era sólo insincero o inoportuno, sino falso.

Posteriormente, Austin llegó a convencerse de que la distinción entre expresiones performativas y constativas no era tan firme como había pensado. Se interesó por el uso de expresiones como «afirmo» o «admito». Decir «Afirmo que las ballenas son mamíferos» consiste en realizar una afirmación; decir «Admito que las ballenas son mamíferos» es realizar una admisión. Sin embargo, sería perverso insistir en

que el anteponer las palabras «afirmo que» o «admito que» a la sentencia «Las ballenas son mamíferos» despoja a la afirmación resultante del valor de verdad que indudablemente posee «Las ballenas son mamíferos». Al contrario, aunque creo que esto no lo admitió el propio Austin, no veo razón por la que siquiera un performativo ejemplar no tuviera que tener un valor de verdad. ¿Qué objeción hay que oponer a que el enunciado «Prometo volver tan pronto como pueda», expresado por un hablante *A* en el momento *t*, es verdadero si y sólo si *A* promete volver tan pronto como pueda después del momento en cuestión? Podría objetarse que borra una distinción útil, pero la diferencia en la responsabilidad adoptada al decir «Prometo hacer tal y tal cosa» en vez de decir sólo «Haré tal y tal cosa», o decir «Aseguro que *p*» en vez de meramente afirmar *p*, es sólo una diferencia de grado. El hecho es que, en términos del compromiso del hablante y de su función informativa, las afirmaciones performativas y constativas no figuran en diferentes compartimentos; la mayoría de las afirmaciones son ambas cosas a la vez.

Por esta razón, en el curso de sus conferencias de Harvard, Austin introdujo un nuevo conjunto de distinciones en la naturaleza de lo que gustaba llamar «actos de habla». Distinguió el *acto locucionario*, que consideró «aproximadamente equivalente a expresar una cierta sentencia con un cierto sentido y referencia»[3] de los *actos ilocucionarios* «tales como informar, ordenar, avisar, emprender, etc., es decir, las expresiones que tienen una cierta fuerza (convencional)»[4] que realizamos *al* llevar a cabo un acto locucionario, y distinguió estos dos tipos de los actos *perlocucionarios*: «Aquello que hacemos o conseguimos al decir algo, tales como convencer, persuadir, disuadir e incluso, por ejemplo, sorprender o engañar».[5] El acto ilocucionario debe ser intencional, aunque puede no realizarse con éxito; lo que pretende ser una súplica, por ejemplo, puede no ser entendido. El acto perlocucionario puede ser intencional o no, y su intención ser satisfecha o no. Yo puedo pretender ofenderle diciendo algo, y conseguirlo o no, pero también puedo ofenderle sin pretenderlo.

Austin se interesó especialmente por la forma en que los verbos

3. *How to do things with words*, p. 108.
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*

diferían en sus fuerzas ilocucionarias y los dividió en cinco clases generales, a saber, los *veridictivos* como «absolver» o «clasificar», en que se hace alguna valoración; los *ejercitivos* como «designar» o «avisar», en los que se ejerce algún poder, derecho o influencia; los *comisivos* como «prometer» o «pretender», en los que uno se compromete; los *conductivos* como «disculparse» o «felicitar», que tienen que ver con las actitudes y la conducta social y, en quinto lugar, los *expositivos* como «describir», «mencionar» o «testificar», que «constatan cómo encajan nuestras expresiones en el curso de un argumento o conversación».[6] Afirma que estas distinciones son sólo aproximadas y que están reñidas con lo que denomina el «fetiche de valor / hecho».[7] Estoy de acuerdo en que muestran que las estimaciones de hecho y valor están frecuentemente unidas, pero no creo que esta distinción quede seriamente amenazada. También hubiera deseado que Austin prestara más atención a la noción de actos *locucionarios*. «Expresar una sentencia con cierto sentido y referencia» no puede considerarse una descripción precisa del significado.

Hay quienes se preguntan qué tiene que ver con la filosofía una obra de este tipo. Como en cierta medida comparto sus dudas, considero justo volver a la defensa de su proceder que da Austin en la conclusión de su artículo «El si y el puede», esta vez para citar sus propias palabras.

> Existen —dice— constantes referencias en la filosofía contemporánea, notoriamente interesada por el lenguaje, a una «gramática lógica» y a una «sintaxis lógica» como si éstas fueran distintas de la gramática y de la sintaxis del gramático ordinario: y ciertamente, sean lo que sean, parecen algo diferente de la gramática tradicional. Pero en la actualidad la propia gramática está en estado fluyente; durante cincuenta años o más se ha puesto en duda si lo que una vez pensó Dionisio Tracio que se verificaba para el griego es también toda la verdad y algo verdadero para todos los lenguajes. ¿Sabemos realmente si llegará a haber un límite definitivo entre la «gramática lógica» y una *Gramática* revisada y ampliada? En la historia de las indagaciones humanas, la filosofía tiene el lugar del original sol central, germinal y tumultuoso: de vez en cuando desprende una porción de sí mismo para consolidarse como una ciencia, un planeta, frío y bien regulado,

6. *Ibid.*, pp. 150-151.
7. *Ibidem.*

que progresa constantemente hacia su lejano estado final. Esto sucedió hace mucho tiempo en el nacimiento de las matemáticas, y una vez más en el nacimiento de la física: sólo en este último siglo hemos testimoniado el mismo proceso una y otra vez, lento y por entonces casi imperceptible, en el nacimiento de la ciencia de la lógica matemática, a través de los esfuerzos conjuntos de filósofos y matemáticos. ¿No es posible que el próximo siglo pueda ver el nacimiento, a través del esfuerzo común de filósofos, gramáticos y numerosos otros estudiosos del lenguaje, de una verdadera y general *ciencia del lenguaje*? Entonces nos habremos librado de una parte más de la filosofía (todavía quedarán muchas) de la única forma en que podemos librarnos de la filosofía, subiéndola de categoría.[8]

## *Noam Chomsky*

La persona que más ha hecho, si no para desarrollar una verdadera ciencia general del lenguaje, al menos para proporcionar un fundamento filosófico a la lingüística, es Noam Chomsky, cuyo primer libro *Syntactic structures* («Estructuras sintácticas») fue publicado en 1957, tres años antes de la muerte de Austin. Chomsky, que alcanzó celebridad no sólo por su innovación en lingüística, sino también por su declarada oposición al gobierno de los Estados Unidos con motivo de su intervención en la guerra de Vietnam, nació en 1928 y se formó en la Universidad de Pennsylvania, donde tuvo como maestros al lingüista estructural Zellig Harris y al filósofo Nelson Goodman, pudiendo decirse que reaccionó contra ambos. Hoy ocupa una cátedra en el Instituto de Tecnología de Massachusetts.

La concepción inicial de Chomsky sobre la cuestión que nos ocupa se refleja claramente al comienzo de sus *Estructuras sintácticas*.

> La sintaxis —afirma— es el estudio de los principios y procesos por los que se construyen las sentencias en los diversos lenguajes. La investigación sintáctica de un determinado lenguaje tiene como objetivo la construcción de una gramática que pueda ser considerada como un cierto instrumento para producir las sentencias del lenguaje estudiado. De forma más general, los lingüistas deben interesarse por el problema de determinar las pro-

8. *Philosophical papers*, pp. 179-180.

> piedades subyacentes fundamentales de las gramáticas que funcionan. El resultado final de estas investigaciones debe ser una teoría de la estructura lingüística en la que se presenten y estudien abstractamente los instrumentos descriptivos utilizados en las gramáticas particulares, sin una referencia específica a lenguajes particulares. Una función de esta teoría consiste en proporcionar un método general para seleccionar una gramática para cada lenguaje, a partir de un conjunto de sentencias de ese lenguaje.[9]

No resulta inmediatamente obvio que tenga que haber un método general para derivar la gramática de un lenguaje de un limitado número de sentencias, independientemente de lo que pueda ser el lenguaje, pero Chomsky llegó a aceptar incluso la hipótesis más fuerte de que existe una gramática universal subyacente a la sintaxis de todos los lenguajes humanos, por grande que sea su diversidad superficial. Esta conclusión no es el resultado de un minucioso examen de los diversos lenguajes actualmente en uso, sino que forma parte de una teoría que explica, en opinión de Chomsky, algo que de otra forma no sería más que un misterioso conjunto de hechos. Estos hechos son que un lenguaje natural se compone de un infinito número de sentencias; que los niños normales dominan los lenguajes naturales en un período de tiempo relativamente breve; que el número de sentencias pronunciadas del lenguaje en cuestión que los niños han oído durante este período es relativamente pequeño y que muy pronto muestran una capacidad para decidir qué sentencias que no han oído previamente son gramaticalmente correctas y para formular sentencias gramaticalmente correctas creadas por ellos mismos. Que los niños poseen estas facultades es indiscutible. Lo que puede cuestionarse es la afirmación de Chomsky de que la adquisición de estas capacidades no puede ser explicada por una teoría conductual de respuesta a ciertos estímulos, o por cualquier otra teoría que no consistiera más que en la facultad de extrapolar a partir de los datos que se les han presentado. Pensando que en este terreno hay que descartar el empirismo, Chomsky vuelve al racionalismo. Afirma que los niños no podrían mostrar la capacidad lingüística que muestran a menos que estuvieran programados de antemano para adoptar una cierta forma gramatical. Por razones técnicas afirma que esta gramática no consiste simplemente en la elec-

9. *Syntactic structures*, p. 11.

ción de ciertas estructuras, sino en el uso de ciertas reglas de transformación. La tendencia a utilizar estas reglas de transformación para generar las sentencias de cualquier lenguaje que llegamos a utilizar se considera como una parte de la constitución de la mente humana. Declarando su adhesión a la concepción de Descartes, Chomsky identifica esta tendencia con la posesión de ideas innatas.

El que poseamos estas ideas innatas es propuesto como hipótesis empírica, pero no está claro qué prueba positiva puede aportarse en su favor. Como no se sugiere que todos, a excepción de algunos gramáticos, seamos realmente conscientes de tener estas ideas, es difícil ver cómo escapa Chomsky a la objeción de Locke a Descartes de que el hecho de que una gran parte de la humanidad no tenga noción alguna de estos principios «basta para destruir ese asentimiento universal que tiene que ser el concomitante necesario de todas las verdades innatas: me parece una contradicción decir que existen verdades impresas en el alma, que ésta no percibe o comprende; la impresión, si significa algo, no sería más que la percepción de ciertas verdades. Pues imprimir algo en la mente sin que ésta lo perciba, me parece difícilmente inteligible».[10]

Simpatizando como simpatizo con Locke, encuentro que la fuerza de la posición de Chomsky consiste menos en lo que afirma que en lo que niega. Cuando resulta más convincente es cuando afirma que una explicación puramente conductual de la adquisición del lenguaje en términos de reflejos condicionados no hace justicia a la complejidad de los hechos.[11] Sin embargo, puede considerarse que su posición obtiene un apoyo no merecido del supuesto, aceptado al menos tácitamente por ambas partes, de que un lenguaje natural es el primer sistema simbólico que adquieren los niños, y que el proceso de adquisición empieza con el primer uso manifiesto de las palabras. Si estamos de acuerdo con Nelson Goodman en que «antes de que alguien adquiera un lenguaje, tiene una considerable práctica en el desarrollo y uso de sistemas simbólicos prelingüísticos rudimentarios en los que los gestos y las ocurrencias sensoriales y perceptivas de todo tipo funcionan como signos»,[12] estaremos más dispuestos a ad-

10. John Locke, *Essay concerning human understanding*, I, capítulo 1, sección V.

11. Cf. la revisión de N. Chomsky del trabajo de B. F. Skinner, «Verbal behaviour», en *Language* (1959), p. 35.

12. N. Goodman, *Problems and projects*, p. 71.

mitir que la búsqueda de una teoría empírica del aprendizaje no es una empresa desesperada. Una teoría así no necesitaría estar unida al conductismo, ni pondría límites *a priori* a la flexibilidad e inventiva de la mente. Si pudiera ser desarrollada, podría tener la fuerza explicativa de la que parece carecer el recurso a las ideas innatas. Obviamente, decir esto no equivale a negar el interés y la agudeza de los análisis gramaticales de Chomsky.

## W. V. Quine

Desde la muerte de Wittgenstein y el desplazamiento de los intereses principales de Russell de la filosofía a la política, el filósofo vivo que ha tenido mayor influencia sobre sus colegas, al menos en el mundo anglosajón, es el norteamericano Willard Van Orman Quine. Quine, que nació en Ohio en 1908, se formó en el Oberlin College, donde estudió matemáticas y filosofía, y en Harvard, donde fue discípulo de Whitehead, Lewis y H. M. Sheffer y se doctoró con una tesis sobre «La lógica de las secuencias». Tras un viaje a Europa, en el que estableció contacto con los filósofos de Viena, Praga y Varsovia, volvió a Harvard en 1934 como *junior fellow* de la Society of Fellows, y alcanzó el grado de catedrático de esta ciudad en 1946 tras cuatro años de servicio en la marina de los Estados Unidos. Desde 1948 fue catedrático y *senior fellow* en Harvard.

Quine ha sido un escritor muy prolífico. Ha publicado al menos catorce libros y muchos artículos y recensiones. La mayor parte de su obra inicial estuvo principalmente dedicada a los problemas más técnicos de la lógica matemática, pero siempre se interesó por sus implicaciones filosóficas y se introdujo libremente en otras áreas de la filosofía. Al principio estuvo próximo al Círculo de Viena, aceptando su uso del principio de verificación del significado para excluir a la metafísica y, a pesar de su admiración hacia las facultades de construcción lógica de Carnap, como las que muestra en *La construcción lógica del mundo*, rechazó su base fenomenalista en favor del fisicalismo al que hemos visto que posteriormente Neurath convirtió a Carnap, en oposición a Schlick. Este fisicalismo nunca fue abandonado por Quine, quien siguió siendo fiel al ideal de Neurath de la unidad de la ciencia, negándose por tanto a formular una clara distinción entre ciencia y filosofía.

Sin embargo, pronto habría de cuestionar una tesis central de los positivistas lógicos. Esta tesis era que las proposiciones verdaderas de la lógica y la matemática pura lo son por convención. Tal y como la formularon los positivistas lógicos, la tesis incluía la aceptación de la idea de Russell y Whitehead de que la matemática era reductible a la lógica. Quine estuvo dispuesto a aceptar esta afirmación en tanto significaba que la matemática era reductible a la teoría de conjuntos, aunque en su obra posterior, por ejemplo en su *Philosophy of logic* («Filosofía de la lógica»), que fue publicada en 1970, formuló diversas objeciones a la inclusión de la teoría de conjuntos en la lógica sobre la base de que esto sería «sobreestimar la afinidad entre pertenencia y predicación».[13] En una obra bastante anterior, un artículo titulado «Verdad por convención», con el que contribuyó en 1936 a un volumen de *Philosophical essays for A. N. Whitehead* («Ensayos filosóficos en honor de A. N. Whitehead»), y publicado de nuevo en su propia colección de ensayos, *The ways of paradox* («Los caminos de la paradoja»), en 1966, había dudado de la posibilidad de reducir la geometría a la lógica, pero concedió que fuera posible si la geometría se identificaba con el álgebra, a través de las correlaciones de la geometría analítica y las expresiones algebraicas que podían ser definidas a partir de las expresiones lógicas como en los *Principia Mathematica*.[14] Lo que criticaba, entre otras cosas, era la sugerencia de que esta reducción podría realizarse enmarcando algún conjunto de postulados geométricos y basándose entonces en la hipotética proposición de que si los postulados fueran verdaderos los teoremas de la geometría serían verdaderos; pues si se elegían adecuadamente los postulados, podría realizarse una reducción similar para cualquier objeto que estuviera dispuesto en forma deductiva.

Lo que dice Quine acerca de la geometría en «Verdad por convención» tiene interés por sí mismo, pero el objetivo principal de este ensayo consiste en indagar los motivos para afirmar que las proposiciones de la lógica son verdaderas por convención, ya incluyan o no las proposiciones de la matemática. Admite que podamos reducir todos nuestros instrumentos lógicos a un limitado conjunto de entidades primitivas, como la expresión «no», la expresión «sí» y la

13. *Philosophy of logic*, p. 66.
14. Cf. *The ways of paradox*, p. 80.

expresión «todo», y que las convenciones de longitud finita que implican estas expresiones, tales como la convención «Sea verdadera cualquier expresión que da lugar a una verdad cuando es sustituida por *q* como resultado a sustituir una verdad por *p* en "si *p* entonces *q*"», generan un número infinito de consecuencias, incluidas todas las verdades lógicas del cálculo proposicional. Sin embargo, objeta que «si la lógica ha de proceder *mediatamente* a partir de convenciones, la lógica es necesaria para inferir a la lógica de las convenciones».[15] Puede plantearse la misma objeción con respecto a los primitivos lógicos. «Se supone que la expresión *si*, la expresión *no*, la expresión *todo*, etc., no significan inicialmente nada para nosotros, y que adoptamos [ciertas] convenciones circunscribiendo su significado; y la dificultad es que la comunicación de estas [convenciones] mismas depende del libre uso de estas mismas expresiones que intentamos circunscribir, y sólo puede conseguirse si ya partimos de estas expresiones.» [16] Quine concede que se podría intentar resolver esta dificultad afirmando que las convenciones necesarias se observan desde el principio sin ser explícitamente formuladas, pero indica que una vez que la noción de convención lingüística no se concibe como algo explícito deja de tener fuerza explicativa. «Podemos preguntarnos —afirma— qué añadimos a la mera afirmación de que las verdades de la lógica y la matemática son *a priori*, o a la afirmación más desnudamente conductista aun de que son firmemente aceptadas, cuando las caracterizamos como verdaderas por convención en este sentido.» [17]

Es a una posición aun más estrictamente conductista a la que vuelve Quine en el que es quizás el más famoso de todos sus ensayos, «Dos dogmas del empirismo», que apareció por primera vez en la *Philosophical Review* en enero de 1951 y fue reimpreso en 1953 en una colección de ensayos suyos titulada *From a logical point of view* («Desde un punto de vista lógico»). Los dos dogmas que Quine rechaza son, primero, que existe una distinción fundamental entre proposiciones analíticas y sintéticas y, en segundo lugar, el dogma del reduccionismo: «La creencia —afirma— de que cada afirmación significativa es equivalente a algún constructo lógico relativo a térmi-

15. *Ibid.*, p. 97.
16. *Ibidem.*
17. *Ibid.*, p. 99.

nos que hacen referencia a la experiencia inmediata».[18] Una proposición analítica, como hemos visto, es aquella que se supone verdadera exclusivamente en virtud del significado de los signos que expresa. Esto vale para las proposiciones de la lógica y las matemáticas, según la explicación lingüística de su validez que hemos estado discutiendo, pero no sólo vale para ellas. También se aplica a las proposiciones semánticas como «Todos los solteros son hombres no casados», que se consideran convertibles a verdades lógicas por un intercambio de sinónimos. Si «soltero» significa sólo 'hombre no casado', «Todos los solteros son hombres no casados» puede ser reescrito como una declaración de identidad lógica. La objeción de Quine es que carecemos de criterios para la sinonimia. Podemos decir que las expresiones «solteros» y «hombres no casados» son sinónimas si la afirmación «Todos los solteros son hombres no casados» es analítica, pero entonces caemos en un círculo. Podemos decir que ambas expresiones son sinónimas si la afirmación de que todos los solteros son hombres no casados es necesariamente verdadera, pero una vez más caemos en un círculo, pues la función de la palabra «necesariamente» implica aquí simplemente que la afirmación que gobierna es analítica.

Sin duda estos procedimientos son circulares. Sin embargo, vale la pena observar que hay una diferencia notable entre las afirmaciones como «Los oculistas son médicos de los ojos», que conocemos es verdadera con sólo entender las palabras, y afirmaciones como «Los oculistas son ricos», que dependen de la evidencia empírica. Quine admite la diferencia hasta cierto punto, pues concede que «considerada colectivamente, la ciencia tiene una doble dependencia del lenguaje y de la experiencia»,[19] pero niega que en cualquier caso individual pueda hacerse esta distinción. Esto tiene que ver con el rechazo del segundo dogma. Aquí quiere no sólo negar la factibilidad del proyecto original de Carnap de traducir todo elemento del discurso significativo a un lenguaje que, además de su aparato lógico, contuviera sólo referencias a los *sense-data*, sino también dar el paso más radical y más dudoso de que negar que cualquier enunciado

18. *From a logical point of view*, p. 20.
19. *Ibid.*, p. 42.

tomado aisladamente pueda ser confirmado o desacreditado por la ocurrencia de sucesos sensoriales que caen bajo un determinado ámbito. Los dogmas están vinculados por el hecho de que si pudiéramos aceptar el segundo de ellos, incluso en su forma más débil, podríamos concebir cualquier enunciado analítico como un enunciado «que *ipso facto* queda vacuamente confirmado, sea cual sea».[20]

La alternativa que apoya Quine es, en sus propias palabras, que «la totalidad de nuestros denominados conocimientos o creencias, desde las cuestiones más casuales de la geografía y la historia a las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática pura y de la lógica, constituyen un tejido creado por el hombre que incide en la experiencia sólo por los extremos».[21] Esta totalidad está indeterminada por sus condiciones límite, con lo que si va contra la experiencia podemos tener una considerable amplitud para realizar alteraciones que la pongan de nuevo en línea con la experiencia. Los enunciados próximos a los extremos, es decir, los que expresan creencias directamente evocadas por estímulos externos o, en otras palabras, protocolos de observación, son relativamente seguros. No son sagrados; realizando adaptaciones en otras áreas podemos denunciarlos como engañosos, como producto de alucinaciones; pero es improbable que sigamos este curso si los enunciados en cuestión también exigen el asentimiento de otros observadores. Por diferentes razones, los enunciados que se consideran el núcleo central de nuestras creencias, las verdades de la lógica y las matemáticas, u otras cualesquiera, quizá también principios científicos muy generales, es difícil que sean alterados, si bien tampoco son sagrados. Pueden ser abandonados o modificados, si a resultas de la quiebra de las teorías aceptadas, ésta resulta ser la forma más económica y fiable de recuperar la armonía general.

Pero, incluso en esta perspectiva, ¿no podemos distinguir los cambios de creencia relativos a cuestiones de hecho y los cambios de uso lingüístico? ¿No hay una diferencia entre abandonar el enunciado «Todos los cisnes son blancos», por haber descubierto cisnes negros, y abandonar la afirmación «Una parte nunca es igual al todo», porque nuestro criterio de igualdad cambia cuando se aplica a los números infinitos? Quine no discutiría, creo yo, que existe

20. *Ibid.*, p. 41.
21. *Ibid.*, p. 42.

una diferencia en ambos casos, pero no los contrastaría de la misma forma. Consideraría que estos ejemplos muestran que existen diversas razones por las cuales uno podría llegar a disentir de una sentencia previamente aceptada. En general, Quine prefiere hablar de conducta lingüística, interpretada por las evidencias de asentimiento o desacuerdo a diversas formulaciones, en vez de hablar de significado. En su libro más extenso, *Word and object* («Palabra y objeto»), que apareció en 1960, consiente en hablar del significado de estímulo, pero lo define en términos de la clase de estimulaciones que impulsan el acuerdo o desacuerdo de un hablante con respecto a una sentencia en un momento determinado.[22] Incluso llega a hablar de términos como de «sinónimos de estímulos» para un determinado hablante sobre la base de que tienen el mismo significado de estímulo para él cuando son procesados como sentencias,[23] y aprueba el uso de «analítico de estímulo» para las sentencias que todo hablante del lenguaje en cuestión estaría dispuesto a asentir. En una obra posterior, *The roots of reference* («Las raíces de la referencia») publicada en 1974, cede hasta el punto de permitir que una sentencia sea denominada analítica si toda persona de la misma lengua materna «advierte que es verdadera por el mero conocimiento de sus palabras».[24] También está dispuesto a «aceptar las cadenas de prueba; consideraríamos que una recóndita sentencia es analítica si fuera obtenible por una cadena de inferencias cada una de las cuales está individualmente garantizada por el mero conocimiento de sus palabras».[25] Éste es un criterio fuerte que quizá debería ser relativizado según las personas, pues no *todo el mundo* puede seguir incluso la más simple cadena de prueba. En una interpretación libre pondría de nuevo la lógica bajo el ámbito de la analiticidad; algunas, pero no todas las proposiciones discutidas, como el propio Quine indica, tales como la ley del tercio excluso, deberían considerarse sintéticas.

En otro conocido ensayo, «Sobre lo que hay», que apareció en la *Review of Metaphysics* en 1948 y fue reimpreso también en *Desde un punto de vista lógico*, Quine acuñó el que se ha convertido en el conocido eslogan de que ser es ser el valor de una variable. Esto

22. *Word and object*, pp. 32-33.
23. *Ibid.*, pp. 54-55.
24. *The roots of reference*, p. 79.
25. *Ibid.*, p. 79-80.

puede parecer misterioso, pero no es más que un desarrollo de la teoría de las descripciones de Russell. Como se recordará, esta teoría proporcionaba un método para traducir las frases nominativas en predicados. Quine simplemente la extendió hasta el punto de eliminar todos los términos singulares. Los nombres propios sucumben al ser tratados «como idénticos a tal y tal», como predicado descriptivo singular, y los pronombres y otros demostrativos son sustituidos por descripciones individualizadoras, seleccionadas de acuerdo con el contexto. No se afirma que esta regimentación, como dice Quine, de nuestra forma de hablar ordinaria ofrezca una traducción perfecta de las sentencias a las que se aplica, pero sí ofrece paráfrasis, que son adecuadas en el sentido de que no comportan una pérdida de información. El resultado es que obtenemos un lenguaje en el que la única forma para referirnos a los objetos es indefinida, a través del uso de signos que sustituyen a variables cuantificadas. De ahí se sigue que las cosas a las que se proyectan las variables de un discurso así regimentado son las únicas a las que concede el derecho a existir, y la pregunta de qué cosas particulares existen se convierte en la pregunta de qué cosas satisfacen realmente los predicados con los que se asocian los signos de variables cuantificadas. Esto explica el dicho de Quine de que ser es ser el valor de una variable.

Como reconoce el propio Quine, ésta es una explicación de lo que hay, sólo si existe aquello de lo cual dícese que existe. Lo que afirma haber proporcionado es un criterio de compromiso ontológico. Una teoría, en el sentido amplio utilizado por Quine, en la que cualquier conjunto de afirmaciones y de sus consecuencias lógicas dícese constituir una teoría, está ontológicamente comprometida a los tipos de entidades que dominan sus variables, y esto estará determinado por los predicados que contenga. De ahí se sigue que la gama de entidades con las que está comprometida una teoría dependerá de la forma en que esté formulada la teoría. En algunos casos, evitar los compromisos que uno considera deseables será una cuestión más o menos simple de volver a analizar, pero en otros, los casos más interesantes, se reducirá a la cuestión de si uno puede hallar un medio para reducir un tipo de entidad a otro. Así, si alguien desea renunciar a las entidades abstractas, como dice haber hecho una vez Quine, en un artículo titulado «Steps toward a constructive nominalism» («Pasos hacia un nominalismo constructivo»), que publicaron en 1947 él y Nelson Goodman en el *Journal of Symbolic Logic*, tendrá

que evitar cuantificar las variables propiedades o clases y, entonces, como mostró este artículo, necesitará un considerable ingenio para ser capaz de idear el equivalente aproximado incluso de afirmaciones tan vulgares como que existen más perros que gatos. En sus escritos más recientes, Quine ha abandonado este austero nominalismo, por el hecho de que no contempla la cantidad de la matemática clásica que uno está obligado a aceptar para hacer justicia a la ciencia contemporánea, y en la actualidad admite una jerarquía de clases en su ontología. Cree que las clases pueden desempeñar todas las funciones para las cuales podrían considerarse necesarias las propiedades, y piensa que son preferibles las clases a las propiedades porque aquéllas, al contrario que las propiedades, nos son proporcionadas por un claro criterio de identidad, siendo una clase *A* idéntica a una clase *B* si y sólo si *A* y *B* tienen los mismos miembros.

Como Quine entiende que la cuantificación versa sobre objetos en vez de sobre expresiones lingüísticas, excepto en los casos en que las propias expresiones lingüísticas son tratadas como objetos, es importante para este fin que las funciones que toman a estos objetos como valores se comporten bien, en el sentido de que no permitan que nada sea verdadero con respecto a un objeto bajo una designación que no lo sea de él bajo otra. Pero, obviamente, existen áreas, tanto en el discurso filosófico como en el ordinario, en las que no se satisface esta condición. Una clase de casos ejemplar es la resultante del uso de operadores modales como «necesariamente». Por citar los propios ejemplos de Quine, el número nueve es idéntico al número de los planetas, pero mientras que «9 es necesariamente mayor que 7» pasaría comúnmente por un enunciado verdadero, «El número de los planetas es necesariamente mayor que 7» sería considerado generalmente como falso. Ejemplos más familiares son los que proporciona el discurso indirecto y el uso de palabras que valen para lo que Russell denominó actitudes proposicionales. Así, para adaptar otro de los ejemplos de Quine, puedo creer que el hombre que robó tales y tales documentos es un espía, y sin embargo no creer que mi respetable vecino sea un espía, aunque de hecho fue mi respetable vecino el que robó los documentos. Por consiguiente, «el que haya sido creído por mí que era un espía» es verdadero con respecto a este hombre bajo una descripción pero falso bajo otra.

Quine no considera grave la dificultad planteada por los operadores modales, pues su rechazo de la distinción analítico-sintético le

permite pasar sin ellos. De hecho admite hablar sobre posibilidades, por cuanto podemos hablar significativamente no sólo sobre lo que sucede, sino también sobre lo que sucedería si se dieran las condiciones idóneas; pero considera que estas afirmaciones condicionales pueden ser resueltas en afirmaciones sobre disposiciones y, menos plausiblemente en mi opinión, que las afirmaciones sobre disposiciones pueden ser resueltas en afirmaciones sobre la estructura de los objetos a los que se adscriben estas disposiciones, derivando estas atribuciones de estructura, muchas veces, de teorías sobre la constitución de las «especies naturales» a las que pertenecen los objetos. En cuanto a las actitudes proposicionales, muestra que podemos interpretar el ejemplo relativo al espía del siguiente modo: pienso acerca *del* ladrón de documentos que es un espía, en vez de pensar *que* lo sea el ladrón de los documentos. Pues en el primer caso, si de hecho el ladrón es mi vecino, mi ignorancia de este hecho no impedirá que sea cierto que piense acerca *de* mi vecino como si se tratara de un espía, mientras que seguirá siendo falso que crea *que* mi vecino es un espía si esto se interpreta, como parece natural, como una descripción del contenido de mi creencia. En el caso que permite la sustitución puede decirse que construyo transparentemente la creencia; en el otro caso más normal se dice que la construyo de forma más opaca. Quine considera que la creencia siempre debería construirse transparentemente, pero no cree que sea factible hacerlo.[26] Lo que más le agradaría sería resolver toda referencia a actitudes proposicionales en una referencia acerca de la constitución y conducta de las personas que las tienen, donde las referencias a la conducta no se consideran más que implicativas de que las personas en cuestión hacen, o están dispuestas a hacer, ciertos movimientos físicos. Pero ni él ni nadie ha hallado una forma para superar las obvias dificultades a las que se expone un programa así.

Un hecho que se plantea en *Palabra y objeto* y también en la obra más reciente de Quine, sobre todo en su *Ontological relativity and other essays* («La relatividad ontológica y otros ensayos»), que apareció en 1969, es que este desagrado por el concepto de sinonimia refleja un punto de vista filosófico más amplio. Quine afirma que tiene que haber una radical indeterminación en cualquier traducción de un lenguaje a otro, o incluso de una sentencia a otra dentro del

26. *Word and object*, p. 149.

mismo lenguaje natural. El argumento de esta tesis fue expuesto por vez primera en el capítulo inicial de *Palabra y objeto*. Un lingüista, que estudia un lenguaje nativo, observa que un nativo dice *Gavagai* cuando pasa un conejo. Tras realizar nuevos experimentos, forma la hipótesis de que *Gavagai* es la palabra nativa que designa al conejo. Pero esta hipótesis no puede confirmarse nunca por completo. Pues cualquier prueba que llegara a mostrar que *Gavagai* se refiere a un conejo sería igualmente consistente con el hecho de referirse a la conejidad, o a conejo, donde «conejo» se construye como término de bulto, o a una fase de conejo, es decir a la forma temporal de un conejo, o a una parte inseparable del conejo. De hecho, el lingüista intentaría suprimir estas incertidumbres formulando preguntas sobre el número y la identidad, pero para interpretar las respuestas a estas preguntas tiene que formar lo que Quine denomina hipótesis analíticas sobre la estructura semántica del lenguaje que está investigando; y una cadena diferente de tales hipótesis llevaría aún a una interpretación diferente del significado de su objeto, que igualmente estuviera de acuerdo con todos los datos.

Podría sugerirse que las dificultades del lingüista se deberían sólo al hecho de que tuviera que penetrar en el lenguaje nativo desde el exterior. Si fuera bilingüe no habría problema. Pero Quine no aceptaría esta fácil salida. Afirma que se plantea el mismo problema para interpretar las expresiones de quienes hablan nuestra misma lengua. Suponemos una comunidad de significado porque asentimos a las mismas setencias en las mismas situaciones observables como en el caso del *Gavagai* del nativo. Al menos, podría decirse, conocemos lo que nosotros entendemos, pero Quine se muestra reacio a admitir esto, pues habla de la semántica como algo «viciado por un pernicioso mentalismo en la medida en que consideramos a la semántica de una persona como algo determinado en su mente más allá de lo que podría estar implícito en sus disposiciones a la conducta manifiesta».[27] Me veo forzado a observar que esta entrega al conductismo no parece resultar de ningún argumento decisivo.

La indeterminación de la traducción va unida, en opinión de Quine, a lo que él llama la «relatividad ontológica». Supongamos, aunque puede ponerse en duda, que tenemos motivos para aceptar todos los predicados que delimitan nuestros compromisos ontológi-

27. *Ontological relativity*, p. 27.

cos. En determinadas ocasiones podemos estar equivocados al juzgar si están satisfechos, y pueden añadirse nuevos predicados a ellos. Puede haber tipos de objetos que aún no hemos llegado a conocer. Sin embargo, sigue siendo cierto que todo lo que lleguemos a conocer debe quedar cubierto por nuestro arsenal de conceptos, para que tenga algún sentido la cuestión de su existencia o no existencia. Pero entonces se plantean las consideraciones que dictan la indeterminación de la traducción. Como nuestras teorías están subdeterminadas por las experiencias que dan lugar a ellas, diferentes explicaciones de lo que hay, cada una de ellas con su propia forma de interpretar las pruebas, pueden estar igualmente de acuerdo con éstas. Podría parecer, de hecho, que las teorías que resultaran iguales en suscitar el acuerdo o el disentimiento en todas las circunstancias concebibles tendrían que ser consideradas como equivalentes según los criterios conductuales del significado de Quine, pero esto deja libertad aún para afirmar que puede haber una radical diferencia entre las distintas teorías físicas que se acomodan a todas las observaciones relevantes que realmente han sido registradas o lo serán. En este caso, afirma, no tiene sentido preguntar qué teoría representa el mundo tal y como es. No podemos siquiera compararlas excepto en términos de una teoría común de fondo, y también habrán alternativas para esta teoría, pero para concebirlas como tales debemos situarlas también sobre otro telón de fondo. La relatividad es ineludible.

Pero ¿es preciso que figuren los objetos físicos en todas nuestras teorías de una u otra forma, para que hagamos justicia a nuestra experiencia? La respuesta de Quine es que sí, en la práctica, aunque lo representa como una cuestión de conveniencia.

> Como empirista —dice hacia el final de «Dos dogmas del empirismo»— sigo pensando que el esquema conceptual de la ciencia es un instrumento que, en última instancia, sirve para predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Los objetos físicos son importados conceptualmente a la situación como intermediarios adecuados, no por definición en términos de experiencia, sino simplemente como postulados irreductibles comparables, epistemológicamente, a los dioses de Homero. Por mi parte creo, en tanto que físico profano, en los objetos físicos y no en los dioses de Homero; y considero que es un error científico creer lo contrario. Pero en lo relativo a la naturaleza epistemológica, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado y no en

> especie. Ambos tipos de entidades entran en nuestra concepción sólo como postulados culturales. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a la mayoría de los demás por cuanto ha mostrado ser más eficaz que otros mitos como instrumento para elaborar una estructura operativa en el flujo de la experiencia.[28]

Este brillante pasaje no debe llevarnos a suponer que Quine nos considere capaces de describir el flujo de la experiencia independientemente de la formulación de ciertos postulados culturales, o incluso que nos conceda alguna alternativa a apostar por los físicos. Así, declina empezar con los *sense-data* por el hecho de que no se integran como un dominio autónomo, y va tan lejos como para afirmar que sólo postulando objetos físicos obtenemos datos para sistematizar.

Esta opción por el fisicalismo distancia a Quine de James y Lewis, pero no obsta para su vinculación al pragmatismo. De hecho, el principal interés de su tesis de la relatividad ontológica es que es pragmática. Hace pasar a un primer plano la ontología, pero a continuación la despoja de toda importancia. Si, en última instancia, no puedo averiguar si mi vecino se refiere a conejos, a etapas del conejo o a partes del conejo, o a regiones del espacio con propiedades conejiles, y si mis observaciones son acogidas igualmente bien por cada una de estas interpretaciones, entonces el hecho de que sea teóricamente capaz de diferenciar entre ellas no tiene mucha importancia. Esto sería incluso más patente, si pudiera establecerse convincentemente que mi incertidumbre cubría no sólo las expresiones de mi vecino, sino también las mías propias. La moraleja, que el propio Quine no extrae, es que una vez que hemos establecido constricciones a lo que puede haber, sólo nos queda la cuestión técnica de si, y en qué medida, un tipo de entidad es reductible a otra. La dificultad para el pragmatista, y de hecho para cualquier filósofo, consiste en justificar estas reservas.

## Nelson Goodman

Un filósofo que ha colaborado en igualdad de condiciones con Quine, y que se asemeja a él por su dominio de la lógica y su disposi-

28. *From a logical point of view*, p. 44.

ción a utilizarla en filosofía, pero que tiene un estilo, método, opiniones e intereses propios, es Nelson Goodman, a cuya obra ya he tenido ocasión de referirme. Goodman, que nació en 1906, fue subgraduado y graduado en Harvard y enseñó en Tufts, la Universidad de Pennsylvania y Brandeis antes de regresar a Harvard en calidad de catedrático. Su tesis doctoral terminada en 1940 y titulada *A study of qualities* («Un estudio de las cualidades»), empezaba con un estudio crítico de la obra de Carnap *La construcción lógica del mundo*. Fue ampliamente revisada y extendida antes de ser publicada en 1951 con el título más adecuado de *The structure of appearance* («La estructura de la apariencia»). En 1966 apareció una segunda edición, que contenía diversas correcciones y mejoras. Mientras tanto publicó *Fact, fiction and forecast* («Hecho, ficción y predicción»), que consistía principalmente en una serie de tres conferencias Shearman pronunciadas en 1953 en el University College de Londres. El libro apareció en 1955, y en 1965 una segunda edición, con pocas modificaciones. La aceptación de una invitación a dar las conferencias John Locke en Oxford en 1962 determinó la publicación, seis años después, de la obra de Goodman *Languages of art* («Los lenguajes del arte»). En 1972 apareció una colección de artículos suyos titulada *Problems and projects* («Problemas y proyectos») y, en 1978, su última obra, *Ways of worldmaking* («Formas de crear mundos»).

El enfoque de la filosofía de Goodman queda admirablemente ilustrado en el prefacio a sus conferencias de Londres, que actualmente figura como el segundo capítulo de *Hecho, ficción y predicción*. Tras haber formulado una defensa en favor de la claridad, observa que «a falta de un criterio fiable y adecuado de lo que está claro, el pensador sólo puede indagar en su conciencia filosófica».[29] La propia conciencia filosófica de Goodman es excepcionalmente estricta. Entre las cosas que le parecen «inaceptables sin explicación figuran las facultades o disposiciones, las afirmaciones contrafácticas, las entidades o experiencias que son posibles pero no reales, los neutrinos, los ángeles, los demonios y las clases». Su rechazo de las clases configura el nominalismo que recorre toda su obra. En las páginas que siguen diré algo más sobre él. Partículas tales como los neutrinos las considera «todavía fuera de nuestro alcance filosófico». En sus conferencias los problemas que critica son «los relativos a las disposicio-

29. *Fact, fiction and forecast*, 2.ª ed., p. 32.

nes, los argumentos contrafácticos y los posibles». Pero aquí una vez más su conciencia pasa a limitar el arsenal con que pueden ser legítimamente criticados estos problemas.

> Por ejemplo —dice— no me voy a basar en la distinción entre las conexiones causales y las correlaciones accidentales, o en la distinción entre especies esenciales y artificiales, o en la distinción entre afirmaciones analíticas y sintéticas. Quizá pueda Vd. denunciar estos escrúpulos y protestar por el hecho de que hay más cosas en los cielos y la tierra de las que pueda soñar mi filosofía. Pero yo me preocupo más bien de que en mi filosofía no haya más cosas soñadas que las que hay en cielo y tierra.[30]

Antes de las conferencias Shearman en *Hecho, ficción y predicción* figura un artículo de Goodman sobre «Condicionales contrafácticos». Ya hemos visto que los condicionales de este tipo desempeñan una función importante en la filosofía de C. I. Lewis y también que no son veritativo-funcionales. El condicional no se considera verdadero sólo en el caso en que el antecedente sea falso. En los casos en que el consecuente sea un enunciado de observación, el antecedente puede ser necesario sólo para situar a un observador hipotético en una posición en que pueda realizarse la observación, y en esta situación el caso puede ser considerado como una «proyección» de casos reales en los que se han efectuado realmente estas observaciones, aunque veremos que este procedimiento no está exento de dificultades. Con más frecuencia, lo que hace aceptable al condicional es que existe una conexión adecuada entre el antecedente y el consecuente. Pero ¿cómo se especifica esta conexión? La estrategia de Goodman fue construir el condicional como afirmación de la verdad de un conjunto de condiciones que son tales que cuando los enunciados que las afirman van unidos al antecedente, el consecuente se sigue lógicamente. Sin embargo, no llegó a hallar un procedimiento seguro para seleccionar las condiciones relevantes. Obviamente, la fórmula no puede ser «todos los enunciados verdaderos» o incluso «algunos enunciados verdaderos», pues en el primer caso incluiría y en el segundo tendría que incluir la negación del antecedente, que haría contradictoria la premisa. Tenemos que estipular por tanto que las condiciones elegidas sean lógicamente compatibles con el antecedente. Pero

30. *Ibid.*, p. 34.

Goodman no tuvo dificultad en mostrar que esto era insuficiente. La fórmula a la que eventualmente llegó, tras recorrer toda una ingeniosa serie de contraejemplos a cada sugerencia previamente considerada por él, tuvo una considerable complejidad, pero todavía no llegaba a cumplir su objetivo. Un obstáculo lo constituía la necesidad de excluir los enunciados verdaderos que aunque eran lógicamente incompatibles con el antecedente eran tales que la verdad del antecedente suponía la negación de estos enunciados. Para expresarlo más positivamente, es preciso que los antecedentes que se han de unir al antecedente para dar lugar al consecuente sean «coformulables» con el antecedente. Pero entonces caemos en un círculo pues, como dice Goodman, «la coformulabilidad se define en términos de enunciados contrafácticos, y el significado de los enunciados contrafácticos se define en términos de coformulabilidad».[31] Otro obstáculo radica en la necesidad de hablar de un enunciado como conducente por ley a otro, pues ésta es una idea que exige una explicación. Lo más que Goodman fue capaz de decir fue que «un enunciado general es legaliforme si y sólo si es aceptable antes de la determinación de todos sus ejemplos».[32] Esto no es cuestionable en sí, pero una vez más exige explicación. Necesitamos tener algún principio para discriminar entre los predicados que pueden ser legítimamente proyectados de casos conocidos a casos desconocidos, y los que no pueden serlo. En resumen, como observa Goodman, hemos llegado hasta el núcleo mismo del problema de la inducción.

Goodman tituló la segunda de sus conferencias de Londres «The new riddle of induction» («El nuevo enigma de la inducción») en la creencia de que había desplazado el problema de «¿por qué el ejemplo positivo de una hipótesis ofrece una base para predecir nuevos ejemplos?», que fue la cuestión planteada por Hume, a «¿qué es un ejemplo positivo de una hipótesis?» y, por tanto, a la pregunta «¿qué hipótesis son confirmadas por sus ejemplos positivos?».[33] De hecho, este cambio era realmente una cuestión de forma. Hume ya había mostrado que no había ningún tipo de necesidad que garantizara cualquier tránsito de la experiencia pasada a la experiencia futura. Creía que nuestros tránsitos de lo conocido a lo desconocido

31. *Ibid.*, p. 16.
32. *Ibid.*, p. 22.
33. *Ibid.*, p. 81.

eran el resultado de un hábito, pero no creía que cualquier hábito fuera tan bueno como otro, o que diversos procedimientos conflictivos no pudieran ser igualmente congruentes con nuestra experiencia anterior. Lo que hizo Goodman fue acentuar esto último ideando un medio para representar el momento en el que una hipótesis universal y hasta el momento no violada falla como el lugar en el cual divergen dos hipótesis universales. Lo consiguió tomando el ejemplo «Todas las esmeraldas son verdes» e introduciendo el predicado *grue* («verzul»), que se aplica a todo aquello que se examine antes de un momento *t* y resulte ser verde, o no se examine y resulte ser azul. Evidentemente, entonces el hecho de que todas las esmeraldas examinadas antes de *t* hayan resultado ser verdes es igualmente consistente con las hipótesis mutuamente incompatibles de que todas las esmeraldas son verdes y que todas las esmeraldas son verzules. A la objeción de que «verzul» no es un predicado genuinamente cualitativo como «verde» porque se introdujo por referencia a un momento específico, Goodman tenía la respuesta perfectamente válida de que depende de aquello por lo que se empiece. Si «verzul» y su contrario *bleen* («zulver») se consideran como primitivos, «azul» y «verde» pasan a ser posicionales. Obviamente éste es un instrumento que podía tomar otras formas. Uno tal vez tiende a no encontrarlo tan defectuoso cuando advierta que meramente subraya el hecho de que los predicados cualitativos y cuantitativos son igualmente vulnerables. Nadie desea negar que una curva que se asocia con un número finito de puntos pueda ser prolongada de muy diversos modos.

El mérito de Goodman consiste en haber demostrado, con sus propias palabras, primero «que todo un abanico de molestos problemas relativos a las disposiciones y la posibilidad pueden ser reducidos a este problema de proyección» y, segundo, que «las hipótesis legaliformes o proyectivas no pueden ser distinguidas por motivos meramente sintácticos o incluso en razón de que estas hipótesis sean un significado puramente general».[34] Su proposición para distinguirlas consiste en dar preferencia entre las hipótesis no violadas a aquellas que están más firmemente «atrincheradas», donde su grado de atrincheramiento se hace depender de la medida en que sus antecedentes y sus consecuentes han sido proyectados al pasado. La introducción de nuevos predicados resulta legitimada por su afinidad

34. *Ibid.*, p. 83.

con los ya establecidos. Con la diferencia de que la conformidad con nuestra experiencia pasada está vinculada de forma original a nuestros hábitos lingüísticos, ésta sólo es una modernización de la posición adoptada por Hume. En modo alguno quiero decir que por ello sea peor.

Hay un eco más borroso de Hume en la obra de Goodman, *La estructura de la apariencia*, que es un formidable intento de construir un sistema fenomenalista sobre una base que es a la vez nominalista y lo más económica posible. Lo que entiende Goodman por nominalismo lo explica más claramente en un ensayo titulado «A world of individuals» («Un mundo de individuos»), que figura reimpreso en *Problemas y proyectos*. De hecho, equivale a la exclusión de las clases. Lo discutible sobre la noción de una clase es que permite una distinción de entidades sin una distinción de contenido. Por ejemplo, los departamentos de Francia y las provincias de Francia serían consideradas dos clases diferentes, si bien están compuestas por el mismo territorio. Según el nominalista, sólo hay aquí una entidad que es la suma de cualesquiera partes de tierra consideradas como individuos básicos. En la forma en que construye el término Goodman, cualquier suma de individuos es ella misma un individuo, tanto si sus partes se unen o no en el tiempo o el espacio, y cuenta como individual todo aquello que pueda figurar como un elemento en un mundo que puede ser descrito como «compuesto por entidades tales que ningún par de ellas se fragmente exactamente en las mismas entidades».[35] En su artículo anterior, «Pasos hacia un nominalismo constructivo», Goodman y Quine empezaron por la afirmación de que «no creemos en las entidades abstractas»,[36] pero en un momento posterior Goodman no pudo detectar ninguna distinción clara entre lo abstracto y lo concreto. Todo lo que necesitaba, a cualquier coste matemático, era la sustitución de las clases por individuos, sustituyendo por la relación de solapamiento entre individuos la de pertenencia a una clase.

Otra distinción que se formula en *La estructura de la apariencia* es la distinción entre un sistema particularista y un sistema realista. Un sistema particularista es un sistema como el de la *Aufbau* de Carnap, que parte de elementos de experiencia indiferenciados y

35. *Problems and projects*, pp. 159-160.
36. *Ibid.*, p. 173.

procede para construir las cualidades sensoriales; un sistema realista es un sistema que empieza con *qualia* y los combina en lo que Goodman llama *concreta*. Goodman considera legítimos ambos puntos de partida, pero tras criticar los detalles de las construcciones de Carnap, desarrolla un sistema realista con colores, lugares y tiempos como *qualia* primitivos. Admite los *qualia* de otras modalidades sensoriales, tales como los sonidos y los olores, también como primitivos, pero el mundo sensorial que se esfuerza por desarrollar es puramente visual. Además de la relación de solapamiento hace uso de una relación de agrupamiento que combina a un *quale* con la suma de otros dos, por ejemplo una mancha de color con un tiempo, o un color con un espacio-tiempo. Una mera agrupación de tres *qualia* no bastaría para formar un *concretum*, pues el color podría ir unido al lugar, y separadamente del tiempo, sin estar en el lugar en ese momento. Como no son sumables en la forma en que lo es el color, los tamaños y formas visuales no son tratados como *qualia* básicos, sino definidos con la ayuda de los predicados primitivos de ser de igual tamaño agregado. Las formas en que se asocian los *qualia* son ordenadas entonces ingeniosamente en una topología de la cualidad.

Vale la pena destacar que Goodman, al contrario que Carnap en la *Aufbau*, y de hecho al contrario que los fenomenalistas habituales, no pide ninguna prioridad para sus sistemas en el orden del conocimiento. Por el contrario, afirma [37] que la cuestión de si hay alguna diferencia en este sentido entre la elección de una base fenomenalista o fisicalista es extremadamente confusa. En esto no estoy de acuerdo. He intentado defender la prioridad de una base fenomenalista en los capítulos cuarto y quinto de mi libro *The central questions of philosophy* («Los problemas centrales de la filosofía»). Por otra parte, mientras que yo pienso que sobre esta base no podría construirse lógicamente un mundo físico, sino sólo justificadamente postulado, Goodman considera esto como una cuestión abierta. Opina que no está claro cuáles son los criterios de la reducción, y tampoco si «el mundo físico que tenemos que explicar es el mundo algo inconsistente del sentido común y la vieja ciencia, o el complejo y constantemente revisado mundo de las últimas teorías físicas».[38] En cualquier caso, su objetivo al escribir este libro no era allanar el camino

37. Véase *The structure of appearance*, 2.ª ed., pp. 136-140.
38. *Ibid.*, p. 379.

para esta labor, sino simplemente analizar los fenómenos. Relaciona su concepción de la filosofía con «la función de despejar la perplejidad y la confusión».[39]

*Los lenguajes del arte* versan, como podría sugerir su título, con las formas de simbolización. Uno de sus principales objetivos consiste en subrayar la analogía, en vez de formular las distinciones, entre la representación pictórica y la descripción verbal. La ejemplificación y la expresión están íntimamente relacionadas, como modos de simbolización, con la representación y la descripción, si bien van en direcciones opuestas: la representación y la descripción relacionan un símbolo con las cosas a las que se refiere, la ejemplificación relaciona al símbolo con una etiqueta que lo denota literalmente, y la expresión relaciona el símbolo con una etiqueta que lo denota metafóricamente.[40] Así, un cuadro puede ejemplificar lo que denota el «gris» y expresa lo que se denomina «triste». Cuando se refiere a la distinción entre descripciones y figuraciones (*depictions*), Goodman insiste en que nada depende de la estructura interna de un símbolo. Razona convincentemente contra la constitución del parecido como criterio de representación o la imposición de la similitud estructural como requisito del lenguaje.[41] Cree que una distinción demasiado fácil entre lo cognitivo y lo emotivo nos ha impedido ver que «en la experiencia estética las emociones funcionan cognitivamente».[42] Enumera cuatro «síntomas de lo estético», el más importante de los cuales es la característica que distingue los sistemas que ejemplifican de los sistemas que denotan. Estos síntomas no pretenden ser marcas del mérito. Cuando hace referencia a los valores estéticos, Goodman realiza una «subsunción de la excelencia estética bajo la cognitiva».[43]

Gran parte del libro es de difícil lectura, sobre todo el largo capítulo en el que Goodman desarrolla su «teoría de la notación», pero una apreciación de su tendencia general puede hacerle entender a uno mejor la obra más reciente de Goodman, *Formas de hacer mundos*, de la que afirma en el prefacio que «está reñida por igual con el materialismo que con el idealismo y el dualismo, con el esencialismo y el existencialismo, con el mecanicismo y el vitalismo, con

39. *Ibid.*, p. XVII.
40. *Languages of art*, p. 92.
41. *Ibid.*, p. 231.
42. *Ibid.*, p. 248.
43. *Ibid.*, p. 259.

el misticismo y el cientismo, y con la mayoría de las demás doctrinas apasionadas».[44] De hecho, no es tanto que esté reñido con estas doctrinas como poco interesado por ellas, aunque puede rechazar a algunas de ellas por implicación. De lo que se trata es, como describe justamente su autor, de «un relativismo radical bajo rigurosas restricciones, que desemboca en algo similar al irrealismo».[45]

El libro es breve, con un total de 142 páginas incluido el prólogo, y se compone de siete capítulos escritos durante un período de siete años. Su argumento queda reflejado en un párrafo del primer capítulo, un ensayo escrito en honor de Ernst Cassirer (1874-1945).[46]

> Los marcos de referencia —dice— parecen pertenecer menos a lo que es descrito que a los sistemas de descripción: y cada uno de los dos enunciados [a saber, «El sol siempre se mueve» y «El sol nunca se mueve»] relacionan lo que es descrito en un sistema así. Si yo te interrogo acerca del mundo, tú puedes optar por explicarme cómo es según uno o más marcos de referencia, pero si insisto en que me lo expliques fuera de todos los marcos, ¿qué podrías decir? Estamos constreñidos a ciertas formas de describir lo que se describe. Nuestro universo consiste, por así decirlo, en estas formas en vez de consistir en un mundo o varios mundos.[47]

Goodman deja bien claro que no habla de los mundos posibles. Pretende decir que existen muchos mundos reales o, más bien, como él diría, que existen muchas versiones del mundo, que no pueden ser combinadas o reducidas a una. Las versiones del mundo se realizan no a partir de nada, sino a partir de otras versiones, separando las cosas y reuniéndolas de diferente forma, por eliminación o adición de entidades, por los cambios de énfasis que tienen lugar de forma más notable en las artes, mediante la reordenación y remodelación. Los experimentos psicológicos prueban ampliamente que lo que podríamos suponer como dado en nuestra percepción es en gran medida el fruto de nuestra propia construcción. Ni siquiera la verdad proporciona la constricción directa que podríamos suponer ingenuamente.

44. *Ways of worldmaking*, p. x.
45. *Ibidem*.
46. Sus obras principales incluyen la *Filosofía de las formas simbólicas* y *Lenguaje y mito*.
47. *Op. cit.*, pp. 2-3.

> La verdad —en opinión de Goodman—, lejos de ser un amo solemne y severo, es un siervo dócil y obediente. El científico que supone que está exclusivamente dedicado a la búsqueda de la verdad se engaña a sí mismo. Se despreocupa por las verdades triviales que podría reproducir indefinidamente: atiende a los resultados plurales e irregulares de las observaciones en busca de poco más que sugerencias de estructuras generales y generalizaciones significativas. Busca sistema, simplicidad, alcance; y cuando se siente satisfecho en estos objetivos recorta la verdad para que encaje en ellos. Promulga sus decretos a medida que descubre las leyes que formula, diseña en tanto discierne las pautas que delinea.[48]

Además, Goodman concibe la verdad, o más bien la verdad literal, como perteneciente sólo a lo que se dice literalmente. Pero en su opinión un mundo también puede estar compuesto por lo que se dice metafóricamente o por lo que no se dice, como en el caso de las obras de arte, en calidad de ejemplo o expresión. Para evitar el peligro de confusión, Goodman prefiere no atribuir la verdad a las imágenes o a otras «versiones no verbales». No obstante, mantiene que «en gran parte valen las mismas consideraciones con respecto a las imágenes que a los conceptos o predicados de una teoría: su relevancia y sus revelaciones, su fuerza y su propósito, en suma: su *correctitud*».[49] Generalmente lo que importa es la correctitud. Haríamos mejor en hablar de las teorías como correctas o incorrectas que de las imágenes como verdaderas o falsas.[50]

Necesitamos saber entonces en qué se supone que consiste la correctitud. Goodman observa que, como es obvio, no utiliza el término en sentido moral, pero cuando llega el momento de decirnos cómo lo utiliza es más epigramático que explícito. Algo que queda bien claro es que la correctitud cubre tanto la validez deductiva como inductiva. La validez inductiva es explicada en *Hecho, ficción y predicción*, y la validez deductiva, de forma bastante similar, como una validez que significa «la conformidad con las reglas de inferencia, reglas que codifican la práctica deductiva para la aceptación o rechazo de inferencias particulares».[51] Tanto en la correctitud deduc-

48. *Ibid.*, p. 18.
49. *Ibid.*, p. 19.
50. *Ibidem.*
51. *Ibid.*, p. 125.

tiva como inductiva es preciso que las premisas sean verdaderas, pero sólo la correctitud deductiva y la validez deductiva avanzan hacia conclusiones verdaderas. La credibilidad y la coherencia se aceptan tentativamente como pruebas de la verdad. La representación correcta se refiere a los muestreos y a los muestreos no verbales que deben adecuarse a algo como los cánones de la inducción. Así pues, «la correctitud del diseño, el color, la armonía —la bondad de una obra considerada como muestra de estas características— se prueba por nuestro éxito en descubrir y aplicar lo que ejemplifica. Lo que constituye el éxito de conseguir la concordancia depende de aquello que nuestros hábitos, progresivamente modificados frente a nuevos encuentros y nuevas propuestas, adoptan como especies proyectables».[52] De esto podemos inferir, correctamente, que Goodman no desea alinear la distinción entre verdad en las ciencias y correctitud en las artes con la existente entre lo objetivo y lo subjetivo. Podemos preguntarnos aún qué constituye una versión del mundo singular, ya sea un determinado cuadro o toda la producción del artista, o las obras pertenecientes a algún «período» de su pintura, o la obra de toda una escuela, pero quizás éstas son preguntas para las cuales sería erróneo buscar una respuesta concreta.

Ningún realista en su sano juicio afirmaría que el mundo es objetivo en un sentido que implicara que fuera verdaderamente descriptible de una forma independiente de todos los métodos de describirlo. Lo más que podría pretender es que algunas descripciones fuesen objetivamente verdaderas, en el sentido de que resultasen verificadas por situaciones obtenidas independientemente de tener conocimiento de ellas. Lo que más le sorprendería de la posición de Goodman, y quizá también a algunos irrealistas, es la afirmación de que existen verdades incompatibles. Entre los ejemplos que ofrece Goodman figuran los enunciados 1) «La tierra siempre está quieta», y 2) «La tierra baila el papel de Petruska».[53] Reconoce que estos enunciados se construyen generalmente como elípticos y que cuando son traducidos, por ejemplo, en 1) «En el sistema ptolemaico la tierra está siempre quieta», y 2) «En cierto sistema Stravinski-Fokine, la tierra baila el papel de Petruska», el conflicto desaparece. Sin embargo, afirma que este método hace demasiado, aduciendo como

52. *Ibid.*, p. 137.
53. *Ibid.*, p. 111.

ejemplos los dos enunciados «Los reyes de Esparta tenían dos votos» y «Los reyes de Esparta tenían sólo un voto», traducidas en «Según Herodoto, los reyes de Esparta tenían dos votos» y «Según Tucídides, los reyes de Esparta tenían sólo un voto». La cuestión es si ésta es una analogía justa. Por mi parte, diría que mientras que no es una cuestión de verdad en los dos primeros casos, independientemente de la relativización del sistema, sí lo es en el segundo par de casos». O Herodoto o Tucídides estaban equivocados, y es tarea del historiador de la antigüedad intentar hallar nuevas pruebas que favorezcan a una u otra versión, o quizá que sugieran que ambas eran falsas. Lo que no puede indicar, con toda seguridad, es que ambos tenían razón, a menos que estuviesen en diferentes mundo reales.

Un ejemplo del que Goodman hace frecuente uso es la definición de punto geométrico. En *Formas de crear mundos* cita las dos afirmaciones «Todo punto está compuesto por una línea vertical y otra horizontal» y «Ningún punto está compuesto por líneas u otras cosas».[54] En otro lugar se refiere a la concepción de un punto como un par de diagonales y a la definición que da Whitehead de él como la clase de series de volúmenes.[55] Estas caracterizaciones de los puntos no sólo no son sinónimas; ni siquiera tienen las mismas extensiones, aunque los sistemas a los que pertenecen pueden resultar ser isomórficos. ¿Muestra esto que son verdades incompatibles? La respuesta estándar sería que nos enfrentamos aquí no a enunciados de hecho conflictivos, sino a una opción de diferentes convenciones. La respuesta de Goodman es que si «quitamos todas las capas de convención —todas las diferencias— entre las formas de describir» [56] un espacio, no queda nada. Mis propias ideas sobre el papel de las convenciones en matemáticas no están lo suficientemente firmes como para decidirme a resolver esta disputa. Sin embargo, habría que observar que el método que llevó a la definición de Whitehead, su llamado «principio de abstracción extensiva», fue ideado al menos para dar a términos tales como los puntos y líneas geométricos un significado empírico.[57]

54. *Ibid.*, p. 114.
55. Cf. A. N. Whitehead, *The principles of natural knowledge*, tercera parte.
56. *Ways of worldmaking*, p. 118.
57. Cf. C. D. Broad, *Scientific thought*, capítulo 1.

MICHAEL DUMMETT

Un filósofo que tiende a compartir la hostilidad de Goodman al realismo, sin dar muestras de simpatía por los demás aspectos del pensamiento filosófico de Goodman, es Michael Dummett, que actualmente ocupa la cátedra de lógica de Oxford. Dummett nació en 1925. Se formó en Winchester y Christ Church y fue *fellow* de All Souls y lector de filosofía de la matemática en Oxford antes de su acceso a la cátedra en 1978. Su primer libro publicado, de casi setecientas páginas, que apareció en 1973, es un estudio de Frege que principalmente hace referencia a su filosofía del lenguaje. Actualmente está en preparación un segundo volumen, acerca de la filosofía de la matemática de Frege. Mientras, Dummett ha publicado un volumen en la serie de «Oxford Logic Guides» titulado *Elements of intuitionism* («Elementos de intuicionismo») y una colección de ensayos y recensiones titulada *Truth and other enigmas* («La verdad y otros enigmas»). Estas obras, cada una de ellas de más de cuatrocientas cincuenta páginas, aparecieron respectivamente en 1977 y 1978. Dummett ha publicado también desde entonces una historia general del juego de cartas del tarot y un volumen separado que presenta las reglas de doce juegos de tarot (*Twelve Tarot games*).

*La verdad y otros enigmas* contiene la recensión de *La estructura de la apariencia* de Goodman, que Dummett publicó en *Mind* en 1955, junto con dos artículos titulados «Nominalism» («Nominalismo») y «Constructionalism» («Constructivismo»), habiendo aparecido versiones anteriores de ellos en esta revista, abreviadas por motivos de espacio. Si bien paga tributo al dominio de la lógica de Goodman, se muestra severamente crítico no sólo de muchos detalles del sistema de Goodman, sino también del valor de toda su empresa. Cree, a pesar del rechazo de Goodman y de su elección de una base realista para su construcción, que Goodman sigue renunciando a las entidades abstractas, y sugiere que el diferente tratamiento acordado a los conceptos de color y forma se debe al hecho de que mientras un color como «rojo» puede construirse en el sistema materialista de Quine como una suma total de momentos moleculares,[58] y en el sistema particularista de Goodman como la suma total

58. *Truth and other enigmas*, p. 46.

de representaciones, una forma como el «cuadrado» no puede. Dummett piensa que el error de Quine y de Goodman ha consistido en buscar el sentido de estos términos aisladamente en vez de descubrirlo, como sugirió Frege, en una explicación del sentido de las sentencias en que aparecen.

Dummett también critica lo que considera el fracaso de Goodman en armonizar su axioma de emparejamiento, utilizado como criterio para la identidad de los *qualia* de color, con su declaración de que las atribuciones de predicados a *qualia* son establecidas por decretos revocables, y halla una mancha en el sistema tanto porque la ordenación de los *qualia* depende en ciertos casos de rasgos contingentes de la experiencia, como porque el lenguaje fenomenalista de Goodman es un lenguaje que no todos podrían aprender a utilizar, a menos que ya estuvieran en posesión de conceptos no primitivos en el sistema, sino sólo introducibles, si acaso, en una etapa posterior. Sin embargo, su principal objeción es más general y se formula de la siguiente manera en el último párrafo del ensayo sobre el constructivismo.

> El deseo del constructivista de convertir la filosofía en una ciencia exacta le lleva a sustituir en todo momento las tareas cuyos criterios de éxito son precisos por aquellas en las que el éxito es imposible valorar con una total objetividad: si bien es cierto que si la filosofía consistiera por completo en tareas del tipo de las que se propone el constructivista, sería una ciencia exacta, olvida plantearse en cada punto qué valor o interés tiene la realización de estas tareas. Cuando conozco, por ejemplo, que, puesto que los hechos son suficientemente acomodaticios (por ejemplo, que cada categoría tendrá una peculiaridad describible que me permite seleccionarla), debería ser capaz de definir por medio de un cierto vocabulario lógico la expresión «Es un color» en términos de una relación que no ha sido descrita con precisión pero es algo como la unión de relaciones tales como mirar al mismo color, parecer ser simultáneo, etc., pues ciertamente no comprendo mejor el término «color»; porque no me resulta más oscuro, al menos, que los «emparejamientos». ¿Qué he averiguado entonces? ¿Qué comprendo, por ejemplo, sobre el mundo que no comprendiese antes?[59]

59. *Ibid.*, p. 64.

y Dummet prosigue rechazando la analogía con las matemáticas, que tiene un interés diferente y donde no se tolerarían en modo alguno estas formas de resolver sus problemas.

Al mismo tiempo, la propia concepción de la filosofía de Dummett procede de su estudio de una división fundamental de la filosofía de las matemáticas: la existente entre el platónico, que afirma que todo enunciado matemático tiene un determinado valor de verdad, esté o no en posición de decir cuál es, y el intuicionista, que afirma que no tenemos derecho a considerar un enunciado matemático como verdadero o falso a menos que tengamos alguna evidencia a favor o en contra de él. Dummett, para quien el principal objetivo de la filosofía consiste en llegar a una teoría del significado satisfactoria, considera que esta disputa en la filosofía de la matemática deriva de diferentes concepciones del significado, que tiene una aplicación más general. El platónico representa al realista, para quien comprender un enunciado consiste simplemente en conocer sus condiciones de verdad. «Para el antirrealista —escribe Dummett— la comprensión de un enunciado perteneciente a una clase en disputa consiste en conocer qué es una prueba adecuada para la afirmación del enunciado, y la verdad del enunciado sólo puede consistir en la existencia de esta prueba.» [60] Los atractivos e inconvenientes del antirrealismo son muy similares a los que hemos visto ligados a la adopción del principio de verificación como criterio de significado. Dummett no se pronuncia decididamente por ninguno de ambos bandos, aunque sus simpatías, sobre todo en el ámbito de la matemática, parecen inclinarse hacia los antirrealistas.

Cualquiera que sea su estima de la concepción realista de Frege de las verdades de la matemática, el veredicto de Dummett sobre la filosofía del lenguaje de Frege es casi totalmente favorable. El único error grave que le atribuye es el de tratar las sentencias como nombres propios complejos, con el resultado de que los valores de verdad, a los cuales Frege consideró referidas las sentencias, razonablemente según Dummett, pasaban a ser objetos misteriosos, lo verdadero y lo falso. Sin duda esto era en parte lo que tenía en mente Ryle cuando se refirió, como hemos visto, a los valores de verdad de Frege como «extraños artilugios». Sin embargo, esta mancha de la teoría de Frege la considera Dummett más que compensada por el

60. *Ibid.*, p. 155.

énfasis de Frege en las sentencias como instrumentos portadores de significado y por la importancia de su distinción entre sentido y referencia.

Un punto controvertido en que Dummett apoya a Frege, en mi opinión correctamente, contra algunos críticos contemporáneos es el tratamiento que hace Frege de los nombres propios. La teoría de Frege es, en palabras de Dummet, «que un nombre propio, si ha de considerarse portador de un determinado sentido, debe tener asociado a él un criterio específico para reconocer a un objeto dado como el referente del nombre; el referente del nombre, si existe, es cualquier objeto que satisfaga este criterio».[61] Con frecuencia, aunque no invariablemente, el sentido es introducido por medio de una descripción definida. Entre quienes discuten esta concepción figura el filósofo norteamericano Saul Kripke (1941), especialmente en su artículo titulado «Naming and necessity» («Denominación y necesidad»), que apareció en 1972 en una colección de artículos de varios autores titulada *Semántica del lenguaje natural*. Kripke distingue los nombres propios de las descripciones definidas diciendo que éstos, al contrario que las descripciones, son lo que denomina «designantes rígidos», y explica que un designante rígido es aquel que se refiere al mismo objeto en todo mundo posible en el que este objeto existe. Por otra parte, existen mundos posibles en los que una descripción definida es satisfecha por diferentes objetos. Así pues, por tomar uno de los ejemplos de Dummett, si bien es cierto en todo mundo posible que el tutor de Alejandro enseñó a Alejandro, existen mundos posibles en los cuales este tutor no es el filósofo Aristóteles. Por otra parte, el nombre «Aristóteles» utilizado en este uso, debe hacer referencia al mismo hombre en todo mundo posible en el que exista este filósofo. Esta doctrina tiene la consecuencia que me parece claramente falsa de que los enunciados empíricos de identidad como «George Eliot fue Mary Ann Evans» son verdades necesarias.

Pero ¿cómo se alcanzan estas conclusiones? ¿Cómo podemos traducir esta metáfora de los mundos posibles? Lo que hace Kripke, como consigue poner en claro Dummett, es considerar la satisfacción de las descripciones finitas como una propiedad posible que puede ser atribuida significativamente a cualquier objeto que a uno le plazca, ya sea real o imaginario. Por otra parte, a los nombres

61. *Frege, philosophy of language*, p. 110.

propios se les otorga siempre la referencia, en el caso de que se les otorgue, que tienen en el mundo real y acto seguido se les atribuyen propiedades que pueden o no tener realmente. Dummet muestra que esta distinción no está garantizada. No hay razón por la que la referencia de las descripciones finitas no pueda construirse de la forma en que Kripke construye la referencia de los nombres propios, o al revés.

Es cierto que uno puede atribuir un sentido al decir que Mary Ann Evans pudo no haber escrito *Middlemarch*, pero no a decir que podría no haber sido Mary Ann Evans. La cuestión es que, como advierte Dummett, con algunas excepciones obvias, tales como «George Eliot» o «Giorgione», los nombres propios no sustituyen antecedentemente designaciones estándares de los objetos que designan. Como a todo objeto puede asignársele un nombre propio, Kripke deduce la absurda conclusión de que los detalles de su origen proporcionan a todo objeto un conjunto de propiedades necesarias; como si no fuera legítimo suponer que Mary Ann Evans nació en 1820 en vez de en 1819, o afirmar que esta mesa podría haber sido hecha por un carpintero diferente del que realmente la hizo. La razón por la que «Mary Ann Evans pudo no haber sido Mary Ann Evans» no tiene sentido, no es que concebimos la posibilidad de negar una verdad necesaria, sino precisamente que no disponemos de criterios para fijar la referencia de cualquier ejemplificación del nombre propio.

## El esencialismo

La concepción de los designantes rígidos ha incidido sobre la de las especies naturales. La teoría es que los objetos que fueron originalmente agrupados bajo un mismo rótulo porque parecían exhibir un elevado grado de similitud resultan tener posteriormente una estructura subyacente común. No sólo esto, sino que es el hecho de que posean una estructura común lo que sirve para explicar los fenómenos que inicialmente hicieron que fueran clasificados en diferentes especies. De ahí se infiere que el significado del término por el que se caracterizan los objetos de la mente en cuestión es tal que en su uso se aplica sólo a los objetos que poseen la estructura común.

Concordantemente, la posesión de esta estructura se considera como una propiedad esencial, o necesaria, de estos objetos.

Uno de los exponentes más capacitados de esta concepción es Hilary Putnam, filósofo norteamericano nacido en 1926 y que fue catedrático de filosofía en Harvard hasta 1965. Putnam la desarrolla en varios de los ensayos incluidos en el segundo volumen de sus *Philosophical papers* («Artículos filosóficos»), *Mind, language and reality* («Mente, lenguaje y realidad»). Figura de forma especialmente destacada en el largo ensayo «The meaning of "meaning"» («El significado del "significado"»), que Putnam publicó por vez primera en la séptima serie de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* en el año 1975.

Putnam rechaza la idea tradicional de que «decir que algo pertenece a una especie natural consiste sólo en adscribirlo a una conjunción de propiedades».[62] Su primera objeción a esto es que el conjunto de objetos que forman una especie natural puede tener miembros anormales. Toma el ejemplo de los limones, observando que «las supuestas "características definitorias" de los limones son: color amarillo, sabor ácido, un cierto tipo de piel, etc.»,[63] y a continuación señala que no es analíticamente cierto que todas estas características pertenezcan a todo espécimen de limón. Un limón verde, que no llegó a volverse amarillo, podría ser una rareza, pero hablar de una cosa así no sería una contradicción en los términos.

La respuesta obvia a esta objeción, como advierte Putnam, es que lo que define la lista de características es un «miembro normal» de la especie en cuestión. Si un determinado objeto deja de poseer una o más de estas características aún puede ser clasificado como miembro de la especie, siempre que posea las demás. La medida en que un objeto puede desviarse de la norma sin perder su pertenencia a la especie es una cuestión a decidir. También parecería que no puede atribuirse el mismo peso a todas las características. Los leones son cuadrúpedos carnívoros, pero mientras que un objeto que haya nacido sólo con tres patas aún puede incluirse en esta clase en virtud de sus otras características, al igual que consideramos que un hombre cojo es una excepción a la regla de que todos los hombres

62. «Is semantics possible?», en *Mind, language and reality*, p. 140.
63. *Ibidem*.

son bípedos implumes, un animal que no fuera carnívoro probablemente no podría clasificarse como león.

Putnam rechaza esta especificación. Afirma, primero, que «los miembros normales de la especie natural en cuestión pueden no ser realmente los únicos que *consideramos* normales» [64] y, segundo, que «las características de la especie natural cambian con el tiempo, posiblemente a causa de un cambio de las condiciones sin que la "esencia" cambie tanto que tengamos que dejar de utilizar la misma palabra».[65] Y aquí, cuando Putnam habla del uso que hacemos de la misma palabra, lo que presuntamente debemos tener en mente según él no es el uso de una palabra que contiene la misma pronunciación, sino de una a la que atribuimos el mismo significado.

Estas dos respuestas tienen una fuente común. Se supone que el significado de una palabra que se aplica a los miembros de una especie natural está singularmente asociado a su «esencia», y esto permite la posibilidad de que en un determinado momento los especímenes de la especie que consideramos como normales constituyen una subclase atípica de todos los que tienen esta esencia, y la posibilidad de que las propiedades manifiestas de los miembros típicamente genuinos de la clase cambien en el curso del tiempo. El significado de la palabra permanece constante en ambos casos en razón de su constante vinculación a la esencia.

Pero ¿cómo se supone que está determinada esta creencia? Putnam se refiere a este problema en su ensayo «El significado del "significado"». El ejemplo que ofrece es el del agua. El uso cotidiano de la palabra «agua» y de su equivalente en otros lenguajes naturales se considera fijado extensionalmente. Existen formas comunes de identificar esta materia, incluida la de indicar qué se consideran especímenes de ella, que Putnam resume como constitutivos de la definición operativa de la palabra «agua» y sus equivalentes. En cierto momento se realiza el descubrimiento químico de que la composición química de la materia que se considera perteneciente a la extensión de estas palabras es $H_2O$. Entonces el agua se define como todo aquello que posee esta composición química, que constituye su esencia, y se nos pide que creamos que esto no es sólo lo

64. *Ibid.*, p. 142.
65. «The meaning of "meaning"», *op. cit.*, pp. 232-233.

que significan las palabras que designan el agua, sino que es lo que siempre han significado, lo supieran o no quienes las utilizaban.

Para reforzar esta conclusión, Putnam concibe un mundo imaginario denominado «Tierra gemela» que difiere de la tierra real en que la materia que satisface allí la definición operativa del agua tiene una diferente composición química de la que tiene aquí, y utiliza «mismo$_L$» como la abreviatura para «el mismo líquido que». Entonces su argumentación transcurre de la siguiente forma:

> La definición operativa, como la ostensiva, no es más que una forma de designar un estándar, indicando la materia *en el mundo real* tal que para que $x$ sea agua, en cualquier mundo, $x$ tiene que tener la relación mismo$_L$ con los miembros *normales* de la clase de entidades *locales* que satisfagan la definición operativa. El «agua» en la «Tierra gemela» no es agua, incluso si satisface la definición operativa, porque no tiene el mismo$_L$ que la materia *local* que satisface la definición operativa, y una materia local que satisface la definición operativa pero que tiene una microestructura diferente del resto de la materia local que satisface la definición operativa no es agua, porque no tiene el mismo$_L$ que los ejemplos *normales* del agua local.[66]

Así pues, «una vez que hemos descubierto que el agua (en el mundo real) es $H_2O$, *nada constituye un mundo posible en el que el agua no sea* $H_2O$. En particular, si un enunciado "lógicamente posible" es aquel que vale en algún "mundo lógicamente posible", *no es lógicamente posible que el agua no sea* $H_2O$».[67]

Putnam está dispuesto a extender su argumento no sólo a los ejemplos de todas las especies naturales, sino también a los de cosas artificiales. Esto puede suscitar especiales dificultades, pero no intentaré analizarlas, pues ya encuentro bastante inaceptable el argumento que desarrolla en su ejemplo. Permítaseme que lo resuma brevemente. Se compone de las cuatro siguientes proposiciones: 1) $x$ ha de considerarse el mismo líquido que $y$ si y sólo si especímenes de $x$ tienen la misma microestructura que las cantidades de materia operativamente identificadas como especímenes de $y$. 2) Si $y$ es agua,

66. *Ibid.*, pp. 232-233.
67. *Ibid.*, p. 233.

sus especímenes tienen la microestructura de $H_2O$. 3) Lo que se designa y ha designado siempre con la palabra inglesa *water* (agua) es algo que tiene esa microestructura, cualesquiera que sean sus propiedades manifiestas. 4) Nada que tenga una microestructura diferente, cualesquiera que sean sus propiedades manifiestas, es tal que sea propiamente aplicable a ello la palabra *water* o sus equivalentes en otros lenguajes.

De estas proposiciones creo que sólo la segunda es verdadera. Estoy convencido de que la tercera es falsa y que es probable que la cuarta lo sea también. No hay necesidad de recurrir a mundos posibles. Supóngase que en alguna parte de este mundo hallamos una materia que tuviera la composición química $H_2O$, pero no las propiedades de caer como la lluvia, calmar la sed, apagar el fuego, etc., y quizá ni siquiera apareciera en forma líquida. Ciertamente yo no lo llamaría «agua» y me sorprendería de que la mayoría de los castellanoparlantes lo hicieran. A la inversa, creo que la mayoría de castellanoparlantes aplicarían el término «agua» a una materia que tuviese las propiedades manifiestas que he enumerado, incluso si tuviese una composición química diferente. Y lo mismo valdría, *mutatis mutandis*, para los hablantes de otros lenguajes naturales.

Considero que la primera de las proposiciones de Putnam es una propuesta que, de hecho, es libre de formular. Pero si la tercera y la cuarta son falsas, resulta poco recomendable. Mi propia propuesta es que nos adherimos a los hechos, que son lo que se nos presenta con un conjunto de propiedades que habitualmente se hallan en combinación y que, por lo que se nos alcanza, la materia en que se combinan tienen invariablemente la composición química $H_2O$. No es necesario, en ningún sentido que pueda comprender, que estas propiedades tengan que darse juntas, o que todos los especímenes de la materia en la que se combinan tengan que tener la misma composición química, o que esta composición tenga que satisfacer la fórmula $H_2O$ en vez de cualquier otra. Para cualquier propósito razonable basta con que estas generalizaciones valgan realmente, y pienso que hay más pérdida que beneficio en cualquier referencia a la esencia, la necesidad o los mundos posibles. En mi opinión, un lenguaje así, aunque actualmente de moda, es regresivo. Estaría francamente orgulloso si mi oposición a él hiciera que se me considerase un empirista a la antigua.

# ÍNDICE ALFABÉTICO

absoluta, idea de la realidad, 121
absoluta, teoría de la verdad, 15, 17, 101; *véase también* verdad
absolutas, presuposiciones, 225-234, 239, 243, 261
Absoluto, el, 89, 90, 93
absolutos, valores, 264
abstracción, 19, 221, 226
abstracción extensiva, principio de, 297
abstracta, reflexión, 256
abstractas, entidades, 17-21, 98, 105-106, 123, 140, 182, 186, 281, 291, 298
accidentales, correlaciones, 288
acciones, 72, 214, 259, 261-264, 268
acontecimientos, 137, 204, 214, 228, 232, 234, 255
adecuación con la realidad, 180
Adjukiewicz, K., 160, 163
advertir, 213
agentes, 249, 251, 264, 268
agua, 214, 304-306
Agustín, san, 166, 168
Alejandro Magno, 301
Alexander, S., 237-238
alienación, 264
alucinaciones, 80, 279
ambigüedad sistemática, 46
análisis lógico, 9
análisis filosófico, 81-83, 87, 107, 135
análisis, paradoja del, 59-62, 82
analíticas, hipótesis, 284
analíticas, proposiciones, 104, 121, 122, 123, 135, 146, 152, 164, 172, 191, 277-278, 280, 288
analítico, movimiento, 9
*analysis of knowledge and valuation, An* (Lewis), 104, 121-128
*analysis of matter, The* (Russell), 47, 54
*analysis of mind, The* (Russell), 47, 52-54
ángeles, 186, 287
*Angst*, 260, 261
Anscombe, E., 133
antinomias, 44, 45
antirrealismo, 103
antropología, 264
aparición, 238
apariencias, 50, 105, 151, 198, 199, 208, 210, 212-214, 255; *véase también sense-data*; *sense-qualia*; sensoriales, cualidades
*a priori*, conceptos, 104
*a priori*, proposiciones, 98, 104-105, 122, 163, 172, 277
Aristóteles, 14, 15, 18, 226-227, 230-231, 258-259, 301
aritmética, 37-38, 153, 244
Armstrong, D. M., 10, 207-214
arte, 27, 220, 222-225, 230
asesinato, 64
atómicas, proposiciones, 168; *véase también* elementales, proposiciones
atómicos, hechos, 134, 135
Austin, J. L., 266-272

*Austin, J. L., A symposium on* (Fann, ed.), 267-269
autenticidad, 262
*Autobiography* (Russell), 36, 82
*autobiography, An* (Collingwood), 219-220, 240-242
autoconocimiento, 221
azar, 30

Bacon, F., 227
básicas, proposiciones, 155-157
Bell, C., 56
belleza, 65, 126, 127, 223
Bentham, J., 125
Bergmann, G., 153
Bergson, H., 237
Berkeley, G., 14, 18, 25, 67, 74-75, 162, 237
bien, 21-22, 55, 58-63, 65, 69, 72, 125-126, 128, 264
Black, Dora (esposa de B. Russell), 36
Boltzman, L., 145
Boswell, J., 191
Bradley, F. H., 17, 34, 64, 73-74, 89-90
Brentano, F., 33, 194, 244-245
Broad, C. D., 9, 196-205, 208, 213, 218
Butler, J., 68

cálculo de clases, lenguaje del, 161
calor, 214
Carnap, R., 9, 148-152, 154-163, 174, 181-189, 275, 278, 291-292
Cassirer, E., 294
categorías, 187, 199
causal: teoría causal de la percepción, 16, 47, 55, 197-201
causalidad, 24, 25, 29, 52, 54, 115, 148, 208, 214-216, 227, 235-236, 263, 268, 288
central, cuerpo, 217-218, 249-250
central, sistema nervioso, 117
cerebro, estados del, 214
certeza, 80, 105, 111
Cézanne, P., 225
ciencia: significado de la, 226; y verdad, 220
ciencias naturales, proposiciones de las, 16, 24, 27, 239, 242; *véase también* científicas, teorías
científicas, leyes, 24, 94, 232, 279, 295
científicas, teorías, 23, 48, 84, 94, 106-107, 120, 139, 145, 164, 184, 215, 229, 238-239, 256, 279, 285, 292, 295
cientismo, 294
clases, 19, 37-38, 45-46, 50, 154, 183, 188-189, 282, 287, 291, 303
Clerk Maxwell, J., 14
coformulabilidad, 289
cognitiva, excelencia, 293
cognitivo, lo, 293
coherencia, 17, 34, 73, 115-116, 148, 159, 286, 296
color, 19, 21, 48, 68, 74, 137, 138, 150, 167-169, 177, 199, 211-213, 247, 292, 296, 298-299
*Collected papers* (Ryle), 183-184, 193, 222
Collingwood, R. G., 219-243, 261
comisivos, verbos, 271
*commonplace book of G. E. Moore, The* (Lewy, ed.), 57
comprensión, 121, 170
compuesta, teoría, 203
*concept of a person, The* (Ayer), 206, 236
*concept of mind, The* (Ryle), 174, 189-192, 196
conceptos, 18-21, 52, 73-74, 94, 102, 111-112, 139, 249, 154, 171, 173, 182-184, 205, 220, 221, 230, 245, 248, 263, 285, 299
conceptualismo, 18
conciencia, 74, 97, 190-192, 206, 208, 223, 245, 248-253, 255-257; *véase también* mente
conciencia, actos de, 77, 86
concretas, entidades, 182
concreto, mundo, 221

*concretum*, 292
condicionales, 106, 115, 118, 120, 140, 268, 283, 288-289
condicionados, reflejos, 274
conductismo, 113-114, 117, 143, 190-193, 201-203, 208, 285
conductivos, verbos, 271
confirmación, 157, 284, 289
conjuntos, teoría de, 187-188, 276
conocimiento, 15, 16 47, 66-67, 71, 72, 78-79, 86, 111, 113, 114, 121, 125, 151, 177-179, 233, 240-242, 248, 254, 269, 279
conocimiento consciente (*awareness*), 201-204
consecuencia, 103
constancia, principio de, 51
constativas, expresiones, 269, 270
constructivismo, 299
continuidad, principio de, 233
contradicción, 134
contrafácticas, afirmaciones, 287-289; *véase también* condicionales
*Contributions to the analysis of sensations* (Mach), 145
convención, 161-162, 297
convención, verdad por, 163
convencionalismo, 172, 173, 276-277
convenciones de medida, 171
Cook Wilson, J., 34, 65-66, 220, 240
Copérnico, 14, 225
copresencia, 43, 218
correctitud, 242, 264, 295-296
correcto, 21, 55, 58, 63, 68-70, 72, 124, 128-129
corroboración, 157
cosmovisiones, 28, 91, 181
Cranach, L., 126
credibilidad, 157, 296
creencia, 29, 52-54, 67, 71, 77, 80, 157, 179, 180, 195, 198, 208-210, 213-214, 229-230, 278-279, 283
*Crimen y castigo* (Dostoyevski), 64
cristianismo, 36, 230-233, 240
*Critical exposition of the philosophy of Leibniz* (Russell), 38
Croce, B., 220, 240
*Cuadernos azul y marrón* (Wittgenstein), 132-133, 143, 166, 177
cualidades, las cosas como haces de, 18-20; *véase también* propiedades; sensoriales, cualidades
cualidades primarias, *véase* primarias, cualidades
cualidades secundarias, *véase* secundarias, cualidades
cuántica, teoría, 14
cuantificación, 41, 281-282
cuerpos, 78-79, 190, 199, 205, 209, 210, 211, 217, 242, 249-250, 253; *véase también* físicos, objetos; materiales, objetos
cuidado, 259
culpa, 262
culturales, objetos, 150
culturales, postulados, 286

Chwistek, L., 160
Chomsky, N., 272-275

dado, lo, 84, 105, 108-110, 111, 112, 150, 156, 248, 254, 256; *véase también sense-data*; *sense-qualia*; sensoriales, cualidades
Dante, 225
*Dasein*, 258-262
Davidson, D., 161, 182, 214-217
deber, 21, 68-69, 222, 242
deber: implica poder, 62, 69, 72
deber: no derivable del ser, 61
deductivo, razonamiento, 17, 67, 134, 228, 295-296
definición, 59-62, 112
definición operativa, 304-306
definición ostensiva, 159, 175, 305
demarcación, principio de, 155
demostrativos, 41-44, 84, 110, 118, 255-256, 281
denotación, 40-41, 43, 121
derecho, filosofía del, 27
Descartes, R., 14, 16, 17, 25, 33, 190, 193, 240, 246, 258, 274
descripciones, 111, 119, 280; conoci-

miento por, 47, 54; individualizadoras, 281; satisfacción de las, 301; teoría de Russell de las, 38-45; y leyes causales, 215-216
descriptiva, forma, 134
descriptivo: uso descriptivo del lenguaje, 192, 225
deseos, 29, 56, 59-60, 62, 69, 71, 114, 189, 209, 214, 249
determinismo, 29, 214, 262, 268
diablos, 287
dialéctica hegeliana, 253
*Dilemmas* (Ryle), 190
Dionisio Tracio, 271
discursivo, conocimiento referencial, 202
disposiciones, 191, 263, 283, 286, 290
diversión, 223
divinidad, existencia de la, 77
dolor, 22, 67, 74, 143, 173, 177-178, 189, 210
Dollfuss, E., 147
Dostoyevski, F., 64
dualismo, 101, 145, 191, 293; *véase también* mente; cuerpos
duda, 179
Dummett, M., 10, 298-302

efectivo, valor en, 94, 106
ego, 249, 258
egocéntricos, *véase* particulares egocéntricos
egoísmo, 58, 63, 128
Einstein, A., 14, 48, 144, 148, 153
ejemplificación, 293
ejercitivos, verbos, 270
elección, 29-30, 215, 262
elementales, proposiciones, 134-135; *véase también* atómicas, proposiciones
*Elements of intuitionism* (Dummett), 298
«Eliot, George», *véase* Evans, Mary Ann
emergente, materialismo, 201-204, 218
emergente, mentalismo, 202
emociones, 193, 200, 222, 225, 294
emotivo: lenguaje emotivo, 225; lo emotivo, 293; teoría emotiva de la ética, 129, 162
emparejamiento, 299
*Empirical sociology* (Neurath), 147
empirismo, 15, 16, 22, 46, 237, 240, 274, 285, 293, 306
empirismo radical, 94-99
energía, 93
Engelmann, P., 132
Engels, F., 33
*Ensayos sobre la historia del materialismo* (Plejánov), 33
epifenomenalismo, 214
episódicas, proposiciones, 191, 193
esencialismo, 293, 304-306
esencias, 245, 258, 288, 303, 304
escepticismo, 15, 239
espacio, 17, 23, 50, 77, 95, 116, 118, 144, 148, 155, 185, 197, 198, 200, 209, 236-238, 248, 250, 252, 258, 285, 292, 297
especies naturales, 283, 302
especioso, presente, 248, 256
Espíritu Santo, 232
espíritus, 205
*Essay concerning human understanding* (Locke), 274
*essay on metaphysics, An* (Collingwood), 219, 225-234, 237
*essay on philosophical method, An* (Collingwood), 219, 221-222
*essay on the foundations of geometry, An* (Russell), 38
*Essays in radical empiricism* (James), 88, 91, 95-96
*Essays in retrospect* (relacionados con G. E. Moore), 60
*esse est percipi*, 74
estética, 134, 162, 222, 223, 225
estético: experiencia, 223, 293; objetos, 125, 128; valores, 293
estímulo, significado de, 280
estructura, 150, 153, 247, 273, 284, 295, 302
estructuralismo, 264
*Ethical studies* (Bradley), 64
*Ethics* (Moore), 57, 72

*Ethics and language* (Stevenson), 162
ética, 57-72, 124-129, 134, 229; *véase también* moral, filosofía
*Être et le Néant, L'* (Sartre), 246, 251, 253, 262
euclidiana, geometría, 37, 104, 139
evaluación, 124, 126-128, 270
Evans, Mary Ann («George Eliot»), 301
evidencia, estudio de la, 31
evolución, 94
*Examination of McTaggart's philosophy* (Broad), 196
existencia, 73, 184-189
existencia (como valor de una variable), 280
existencia sin cuerpo, 204
existencial, inferencia, 194
existenciales, enunciados, 41, 184-187
existencialismo, 246, 257-265, 293
expediente, 99-102
*Experience and theory* (autores varios), 215-216
experiencia, elementos de la, 25, 67, 84, 108, 109, 149-150, 249
expositivos, verbos, 271
expresión, 293
extensiones, 181-184, 297, 304
externas, relaciones, 23
externo, mundo, 15, 54, 79, 95, 264; *véase también* materiales, objetos; físicos, objetos

*Fact, fiction and forecast* (Goodman), 287-291, 295
falacia naturalista, 58, 61
falibilidad, 177, 279
falsabilidad, 155-156
familia, parecido de, 169
familiaridad, 47, 202
Fann, K. T., 267
fantasma de la máquina, 190
Faraday, M., 14
Feigl, H., 153, 163-164
fenomenalismo, 83, 102, 107, 120, 151, 224, 275, 291-293
fenoménico, lenguaje, 138, 291-293, 298-299
fenómenos, 245, 247-249, 253, 292, 302; *véase también sense-data*; *sense-qualia*, sensoriales, cualidades
fenomenología, 10, 33, 194, 244-257
*Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponti), 246-257
ficción, 185
Fichte, J. G., 240
filosofía: naturaleza de la, cap. 1 *passim*, 81, 135, 158, 173, 196, 220-223, 267, 271; el progreso en, 13, 15, 26-32, 164
filosofía moral, *véase* moral, filosofía
filosofía primera, 245
*Filosofía de las formas simbólicas* (Cassirer), 294
finitud, 262
física: filosofía de la, 27; leyes de la, 52, 214-215
fisicalismo, 25-26, 145-146, 162, 174, 190, cap. 6 (*passim*), 275
físicos, objetos, 16, 25, 47-49, 52, 54-55, 68, 74, 85, 95-97, 105, 112, 119, 145, 150, 187-188, 197, 198-202, 225, 250-251, 253, 285-286; *véase también* materiales, objetos
físicos, sucesos, 137, 215
fisiología, 29
fondo, teorías de (*background theories*), 285
formación del lenguaje, reglas de, 158, 161
formal, modo de habla, 159-160
*Formalization of logic* (Carnap), 182
formas platónicas, 17; *véase también* Platón
*Foundations of arithmetic* (Frege), 267
*foundations of empirical knowledge, The* (Ayer), 268
*Foundations of mathematics* (Ramsey), 42, 135
Frank, P., 153, 154, 163-164
frecuencia, 156
Frege, G., 34, 37, 45, 130, 148-149, 183-184, 244, 267, 298, 300
*Frege, philosophy of language* (Dummett), 301

*From a logical point of view* (Quine), 172, 277-279, 286
fuerza, concepto de, 233, 236

Galileo, 14, 237
*Gavagai*, 284
*General theory of knowledge* (Schlick), 145
generales, términos, 19
geometría, 176, 297
Gestalt, psicología de la, 246
Giorgione, 302
Gödel, K., 153-154, 163-164
Goldmann, L., 10
Goodman, N., 9, 149-150, 181, 188, 272, 274, 281, 286-297
gramática, 271-273
Gray, T., 225
Grelling, K., 153
griega, concepción de la naturaleza, 236
*grue* («verzul»), 290

habla, actos de, 270
Hahn, H., 151, 153
Hahn-Neurath, Olga, 153
Harris, Z., 272
hechos, 44, 53, 79, 115, 134, 140, 148, 186, 190, 221, 239, 256, 271, 274, 283, 299
Hegel, G. W. H., 14, 17, 22, 33, 34, 40, 67, 75, 89-92, 220, 237, 240, 253
Heidegger, M., 246, 257-262
Hempel, C., 163
Herder, J. G., 240
Heródoto, 240
hipótesis, 107, 117, 118, 120, 155-157, 170, 180, 204, 274, 276, 284, 289
historia, 115-116, 118, 184-185, 220, 228, 239-242, 279
historia, filosofía de la, 27
*history of western philosophy, A* (Russell), 9
Hobbes, T., 25, 242
holismo, 24
hombre, 240, 241
homéricos, dioses, 285
*How to do things with words* (Austin), 267, 270
*Human knowledge: its scope and limits* (Russell), 52
*Human society in ethics and politics* (Russell), 55
Hume, D., 15, 46, 55, 61, 92, 97, 136, 157, 162, 217, 224, 235, 291
Husserl, E., 33, 244-246, 256, 257
Hutcheson, F., 126

*idea of history, The* (Collingwood), 219, 239-240
*idea of nature, The* (Collingwood), 219, 230, 236-240
ideal, observador, 153
idealismo, 15, 74-76, 90, 221, 237, 246, 255-256, 265, 293
*Ideas para una fenomenología pura* (Husserl), 245
ideas: teorías de las, 16, 20-21, 224; teorías de las ideas innatas, 274
identidad, 22, 31, 39, 75, 82, 97, 138, 284
identidad psicofísica contingente, 207-217
identidades matemáticas, 134, 136
ilocucionarios, actos, 270
ilusión, argumento de la, 47
imágenes, 47, 52-54, 95, 136, 137, 140-141, 167-168, 174-175, 192-194, 200, 208, 210, 247, 252
imaginación, 224-225
implicación material, 103
implicación material estricta, 104
impresiones, 95, 111, 224, 247
incompatibles, verdades, 296-297
incompletos, símbolos, 40
indeterminación de la traducción, 284-285
individuación, 76, 205-206, 280
individuales, 19, 182, 187-188, 291
*Individuals* (Strawson), 206
inducción, 136, 154-158, 289-290, 295
infalibilidad, 245

*inquiry into meaning and truth, An* (Russell), 48, 54
insinceridad, 264
inteligencia, 192-193
intencionales, objetos, 53, 194-195, 244-245
intenciones, 215-216, 248
intensión, 122
intensional, significado, 122, 181-184
intensionales, entidades, 181-184
internas, cuestiones de existencia, 184-187
internas, ocurrencias, 190-192
internas, relaciones, 22, 75, 89, 221, 265
intersubjetivo, mundo, 252
intrínsecas, propiedades, 48, 72, 117, 130, 198
*Introduction to mathematical philosophy* (Russell), 37, 130
introspección, 208
irracionales, números, 139
intuición intelectual, 17, 21, 58, 72, 181, 220, 245
*Introduction to semantics* (Carnap), 182
intuitivo, conocimiento referencial, 202
*Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein), 133, 165, 168-171, 173, 174, 176
*Investigaciones lógicas* (Husserl), 245
irrealismo, 294, 296
isomórficos, sistemas, 297

James, Henry (*junior*), 87
James, Henry (*senior*), 87
James, William, 9, 10, 52, 87-103, 104, 106, 149, 201, 286
Joachim, H., 34
Johnson, S., 191
Jorgensen, J., 163
juicio, teoría de Moore acerca del, 72
juicio, teoría de Russell acerca del, 52
justicia, 56

Kaila, E., 153
Kant, I., 14, 16, 27, 38, 62, 66, 98, 104, 116, 146, 152, 181, 222, 233-235, 237, 254, 258
*Kant's theory of knowledge* (Prichard), 66
Kepler, J., 14
Kierkegaard, S., 262
Knox, T. M., 219
Kolakowski, L., 10
Kotarbinski, L., 160, 163
Kraft, V., 153
Kripke, S., 301-302

Langford, C. H., 103
*Language, truth and logic* (Ayer), 162, 226
*Languages of art* (Goodman), 287, 292-293
Laplace, P., 256
*Law of causality and its limitations* (Frank), 154
*Lectures on philosophy* (Moore), 57
*Lectures on psychical research* (Broad), 197, 204
*Lectures on the foundations of mathematics* (Wittgenstein), 171
Leibniz, G. W., 17, 18, 50, 236
lenguaje, ciencia del, 272
lenguaje, juegos de, 165-169
legaliformes, proposiciones, 191, 193
lenguaje y ciencia, 278
*Lenguaje y mito* (Cassirer), 294
lenguajes naturales, 273-274
Lesniewski, 160
leyendas, 240
*Leviathan* (Hobbes), 242
*Leviathan, The new* (Collingwood), 219, 242
Lewis, C. I., 103-129, 140, 142, 150, 152, 162, 172, 177, 286, 288
Lewy, C., 57, 60
libertad, 262-263
libertarismo, 263
libre albedrío, 29-30, 55-56, 92, 268
*L'imaginaire* (Sartre), 246
*L'imagination* (Sartre), 246

lingüística, 264
lingüística, capacidad, 273-274
lingüística, conducta, 280
lingüística, filosofía, 266-275
lingüísticas, expresiones, 282
lingüístico, análisis, 30-31
lingüístico, significado, 122
lingüístico, uso, 279
Livio, 240
Locke, J., 14, 16, 18, 46, 199, 237, 247, 274
locucionarios, actos, 270
*Logic and knowledge* (Russell), 50
*Logic of scientific discovery* (Popper), 154
lógica, 15, 22, 27, 34, 37-39, 81, 104, 128-131, 137, 149, 171, 181, 184, 189, 245, 260, 271, 272, 276-277, 279
lógica, forma, 44, 134, 138
lógica, gramática, 271
lógica, posibilidad, 305
lógica, sintaxis, 271
lógicamente: conceptos lógicamente primitivos, 205-206, 277; criterio lógicamente adecuado, 206; nombres lógicamente propios, 41
lógicas, construcciones, 50, 52, 187
*Logico-linguistic papers* (Strawson), 42
*Logisches Aufbau der Welt, Der* (Carnap), 149, 151, 275, 291-292
*Logische Syntax der Sprache* (Carnap), 158-159, 160
lugares, 292
Lukács, G., 10
Lukasiewicz, J., 160, 163
luz, ondas de, 211

Mach, E., 145, 149
magia, 223
maleables, caracteres, 92, 102
Mannoury, G., 164
mapas, 140, 141
*Marriage and morals* (Russell), 36
Marx, K., 33, 240
marxismo, 147
matemática, 15, 16, 81, 134, 139, 152, 170-171, 184, 189, 222, 233, 245, 271, 279, 300; fundamentos de la, 34, 37, 45, 130, 153, 171, 187, 276, 278, 300
materia, 15, 17, 18, 25, 52, 92-94, 189, 201-204, 206, 207-217, 236-238, 242
material, modo de habla, 159-160
materiales, objetos, 77-80, 83, 185; *véase también* físicos, objetos
*materialist theory of the mind, A* (Armstrong), 207-212
McGuinness, B., 133
McTaggart, J. E., 17, 34, 73, 197
*Meaning and necessity* (Carnap), 182
*meaning of truth, The* (James), 88, 101-102
Meinong, A., 245
mecanismo, 293
*Meditaciones cartesianas* (Husserl), 245
memoria, 32, 47, 80-81, 115, 167, 175-176, 193, 255
Menger, K., 153, 163
mentales, estados, 16, 18, 25, 26, 47, 54, 67, 117, 145-146, 190, 195, 199, 204; *véase también* mente
mentalidad, características de la, 203-204, 207-208
mente, 15, 25, 51, 77, 89, 94-96, 107, 189-191, 192, 199, 201, 221, 230, 236-238, 241-242, 243, 274
mentiroso, paradoja del, 45
Merleau-Ponty, M., 246-259, 263
metáfora, 220
metalenguaje, 161
metafísica, 13, 22, 58, 62, 134, 142, 147, 152, 155, 164, 197, 222, 225-229, 233, 237, 260-261, 275
*Metaphysics and common sense* (Ayer), 269
microestructura, 305-306
*Middlemarch* (George Eliot), 302
Mill, J. S., 37, 46, 62, 83, 92, 140
*mind and its place in nature, The* (Broad), 196, 198-201, 203-204

*Mind and the world order* (Lewis), 104, 106-115, 121
*Mind, language and reality* (Putnam), 303
Mises, R. von, 163
misticismo, 294
mitología, 181, 184, 190
mnémica, causación, 52
modal, discurso, 183, 233-234, 282
modal, lógica, 104, 182
molecular, movimiento, 202-203, 214, 298
monismo, 22-25, 89
Moore, G. E., 9, 10, 34, 38, 55-65, 69, 72, 73-86, 89, 130-133, 136, 162, 164, 171, 178-179, 196-197, 245, 266
moral, filosofía, 21, 28-29, 55, 57-72, 91, 102, 124-129, 222, 264
moral, sentido, 21, 126
*Moral obligation* (Prichard), 66
Morris, C., 163
motivos, 69, 72, 126, 191, 193, 234-235, 263
movimiento, idea del, 231
muerte, 261-262
muestreo, 296
mundo, versiones del, 294-296
mundos, 26, 121, 135, 190-191, 232, 234, 254, 255, 258, 301, 305-306
música, 224-225
*My philosophical development* (Russell), 48
*Mysticism and Logic* (Russell), 37, 50

naciones, 187-188
Nagel, E., 163
Natkin, M., 153
naturales, especies; *véase* especies naturales
naturales, lenguajes; *véase* lenguajes naturales
naturaleza, 230-231, 236-238
naturalista: teoría naturalista de la ética, 21, 128
*nature of existence, The* (McTaggart), 34
*nature of truth, The* (Joachim), 34
necesarias, conexiones, 74, 233
necesarias, proposiciones, 103-104, 137, 143, 152, 171, 172, 278, 282
negatividad, 262
Nelson, almirante, 241
neomarxismo, 10, 264-265
Neurath, O., 146-149, 151, 153, 156, 158, 162-164, 261, 275
neutral, materia, 201, 249
neutralismo mental, 202
neutrinos, 287
Newton, Isaac, 14, 233-235, 237
nombres, 39-40, 43, 84, 118, 136, 165, 182, 183
nombres propios, 31, 41-43, 281, 300-302
nominalismo, 18-19, 188-189, 281, 291
no naturales, propiedades, 21, 58, 61
normalidad, 303-305
normativo: uso normativo del lenguaje, 129
normativos, enunciados, 62
nulidad, 260-263
números, 37-39, 170-171, 184-188; *véase también* aritmética, matemática

*Objective knowledge* (Popper), 229
objetividad, 15, 27, 126-127, 182, 240, 281, 294
oblicuo, discurso, 183
obligación, 21, 68-70, 72
observación, 23, 119
observación, enunciados de, 279, 288
observador ideal, 119, 153
Ockham, Guillermo de, 19
Ogden, C. K., 131-132
*On thinking* (Ryle), 190
*Ontological relativity and other essays* (Quine), 181, 283-284
ontológico, argumento, 222, 229-230
ontológico, compromiso, 281, 284
opaca, construcción, 283
óptimas, condiciones, 119
organismo, la naturaleza como, 236
otras mentes, 100-101, 113, 118, 143-

144, 150, 152, 175, 177, 191, 206, 218, 250-254, 269
*Our knowledge of external world* (Russell), 10, 50
*Outline of a philosophy of art* (Collingwood), 219

padres de la Iglesia, 231
Parménides, 22
particulares, 18, 19, 197, 205
particulares egocéntricos, 43
pasado, 80, 113-118, 149, 153, 239, 255
Paton, H., 266
Pears, D., 133
Peirce, C. S., 33, 88, 93-94, 101
pensamiento, 31, 94, 98, 117-118, 184, 193, 201, 229, 241-242, 248, 250-252, 259
perlocucionarios, actos, 270
percepción, juicios de, 49, 84-85, 105, 125, 128, 158; *véase también* percepción sensorial
percepción sensorial, 15-17, 25, 30, 47, 67, 80, 95, 97, 191-192, 193, 202, 208-210, 247-249, 252, 254
perceptiva, inferencia, 210
perceptiva, selección, 200
perceptos, 47-49, 51, 54-55, 85, 217-218
performativos, enunciados, 269
personas, 25
perspectivas, 49-52
*Philosophical essays* (Russell), 53
*Philosophical essays for A. N. Whitehead*, 276
*Philosophical papers* (Austin), 267-268, 272
*Philosophical papers* (Moore), 57, 78-80
*Philosophical papers* (Schlick), 151
*Philosophical studies* (Moore), 57, 74-75
*philosophy of Bertrand Russell, The* (Schilpp, ed.), 154
*philosophy of G. E. Moore, The* (Schilpp, ed.), 57, 61
*Philosophy of logic* (Quine), 276
*philosophy of Rudolf Carnap, The* (Schilpp, ed.), 148, 182
placer, 22, 58-59, 62
Planck, M., 120, 144
*Plato's progress* (Ryle), 190
Platón, 14-15, 18, 19, 28, 33, 38, 52, 66, 68, 73, 143, 188, 222, 229-230, 245, 258, 300
Plejánov, G., 33
pluralismo, 22-23, 26, 28, 89
*pluralistic universe, A* (James), 88
Poincaré, H., 148
Polibio, 240
política, leyes de la, 242
política, teoría, 22
Popper, Karl, 154-158, 229
*Portraits from memory* (Russell), 54
posibles, 288, 291
positivismo, 152; *véase también* positivismo lógico; Viena, Círculo de
positivismo lógico, 226, 228-229, 234, 266; *véase también* positivismo; Viena, Círculo de
post-imágenes, 111, 194
*Pragmatism* (James), 88, 90-91, 98-101
pragmatismo, 87-124, 152, 162-164, 257, 286
precientífica, experiencia, 256
predicados M, 206
predicados P, 206-207
preobjetivo, ámbito, 247
presentaciones, 244
presocráticos, 258
pretender, 193
probabilidad, 105, 156-157, 163, 198
*Probability and evidence* (Ayer), 217, 236
*problemas centrales de la filosofía, Los* (Ayer), 150, 187, 201, 211, 217, 249-250, 292
*Problems of philosophy* (Russell), 47, 49, 53
*Problems and projects* (Goodman), 287-291
proceso, 237-238
propiedades, 18, 25-26, 112, 139, 149,

153, 172, 182-183, 185, 186, 198, 204, 206, 258, 281, 302, 306
proposicionales, actitudes, 283
proposicionales, funciones, 45
proposiciones, *passim*
propósito, 114
Protágoras, 127
proyección, 288-290, 296
proyectos, 251
Price, H. H., 197
Prichard, H. A., 65-72
primarias, cualidades, 199
primitivas, sociedades, 230
primitivos, estados, 253, 258
*Principia Ethica* (Moore), 56-65, 72
*Principia Mathematica* (Russell y Whitehead), 37, 41, 45, 103, 148, 276
*Principales corrientes del marxismo* (Kolakowski), 10
*principles of art, The* (Collinwood), 219, 222-225
*principles of mathematics, The* (Russell), 37-38, 75
*Principles of natural knowledge* (Whitehead), 297
*Principles of psychology* (James), 87, 97-98
*Principles of social reconstruction* (Russell), 56
privacidad, 17, 25, 47, 49, 51, 55, 108, 173-174, 176-177, 191, 199, 252
prueba, 67, 81, 171, 184, 280
pseudoobjeto, sentencias de, 159
psicognosia, 244
psicofísica, causación, 215-217, 242
psicología, 228, 244
psicología, leyes de la, 52
*Psicología desde el punto de vista empírico* (Brentano), 194
psicológicos, conceptos, 173, 189-195
psíquica, investigación, 147, 203-204
psíquico, factor, 203
ptolemaico, sistema, 14
puntos, 297
Putnam, H., 303-306
*qualia*, véase *sense-qualia*
Quine, W. V., 9, 163, 172, 181, 275-286, 291, 298, 299
racionalidad, 237, 240
racionalismo, 15-17, 19, 22, 273, 293
Radakovic, T., 153
Ramsey, F. P., 42, 132, 135, 153
razón, 93, 261
razones, 215
realidad, 17, 22, 89-90, 93, 105-106, 110, 112, 120, 121, 179, 268
realismo, 15, 17, 33, 38, 67, 73, 102, 142, 148, 154, 164, 240, 293
realismo ingenuo, 48, 55
realización, palabras de, 192
reconocimiento, 167-168, 175
reducción científica, 24, 107
reducción fenomenológica, 245
reduccionismo, 51, 151, 186-189, 276, 286, 292
referencia, 21, 43, 60, 76, 136, 248, 252, 270, 300, 301
referencia, marcos de, 294
Reichenbach, H., 152, 163
relaciones de ideas, 98, 136
relativa: teoría relativa de la verdad, 15, 127, 285
relativas, presuposiciones, 227
relatividad, teorías de la, 14, 144
relatividad ontológica, 284-286
relativismo radical, 305
religión, 90, 92, 102, 186, 197, 220, 231, 238, 262
*Religion and philosophy* (Collingwood), 219
*Remarks on the foundations of mathematics* (Wittgenstein), 133, 171
representación, 293
representativo, arte, 222
responsabilidad, 30
Riemann, geometría de, 104
rígidos, caracteres, 92
rígidos, designadores, 301-302
*Roads to freedom* (Russell), 56
romántico, movimiento, 27
*roots of reference, The* (Quine), 280

Rougier, L., 163
Royce, J., 33, 89, 90
Russell, Bertrand, 9, 10, 11, 35-56, 65, 73, 84, 86, 94, 103, 130-133, 136-138, 148-149, 153, 162, 187-188, 196-197, 201, 245, 280
Ryle, G., 164, 174, 182, 186, 189-195, 219, 222, 266, 300

Santayana, G., 33
Sartre, J. P., 246, 251-254, 258-260, 262-264
satisfacción, 161
*Scientific thought* (Broad), 196-197, 204, 297
Schiller, F., 164
Schiller, J. G., 240
Schlick, M., 132, 144-148, 151-153, 154, 162, 275
Scholz, H., 163
Schopenhauer, A., 141
secundarias, cualidades, 199, 211, 213, 237; *véase también* color
*Sein und Zeit* (Heidegger), 246, 257
semántica, 21, 135, 160, 181, 185-186, 279, 284
*Semantics of natural language* (Davidson y Harmon, eds.), 301
*sensa*, 197-201, 212-213, 224, 268
sensaciones, 25, 47, 53-54, 117, 140, 145, 173-177, 192, 193, 199, 201, 209, 218, 220, 246-247, 253
*Sense and sensibilia* (Austin), 267-268
*sense-data*, 16, 47-50, 67, 75, 83-85, 108, 112, 136, 139, 145, 152, 162, 164, 185, 187, 193-195, 197, 218, 246-247, 268, 269, 276, 286
*sense-qualia*, 85, 105, 108-111, 117, 120, 125, 150, 249-250, 292, 299
*sensibilia*, 50-51, 55
sensible, continuidad, 98
sensorial, percepción, *véase* percepción sensorial
sensoriales, actos, 47
sensoriales, cualidades, 55, 75, 124, 126, 149-150, 247, 292
sensoriales, sucesos, 276
sentido común, 17, 48, 55, 75, 77, 80-86, 101, 108, 111, 115-116, 178-179, 184, 196, 292
sentido y significado, 183-184, 271, 299, 301
sentidos, campos de, 136-138, 200-201, 249, 253
sentidos, clases de, 150
sentidos, historia de los, 200
sentidos, objetos de los, 102, 150
sentidos, órganos de los, 210, 247
sentimientos, 47, 52, 53, 117-118, 174, 192-195, 200, 224, 246
ser, 227, 257-260; en sí, 250, 258, 262; para sí, 250, 258, 262
Sheffer, H. H., 275
Shelley, P. B., 225
Sidgwick, H., 58
significa, 164
significación, 121, 122
significado: reglas de significado del lenguaje, 158
significado de sentido, 122
*Simbolic logic* (Lewis y Langford), 103
símbolos, sistemas de, 221, 274-275, 293
similitud, 18, 19, 141, 149-150, 200, 213, 293
simples, ideas, 247
simples, objetos, 134, 168
simplicidad, 136, 168
singulares, términos, 19, 31, 43, 281
sinonimia, 122
sinsentido, 134-135, 151, 178, 202, 228, 267
sintaxis, 158-160, 181, 272
sistemas, construcción de, 28
situaciones, 134-137, 141, 194, 234, 296
situaciones de hecho, 98-99, 117, 137, 279
Skinner, B. F., 274
Smart, J. C., 211-212
Smith, C., 246
sociales, ciencias, 27
solapamiento, 292

solipsismo, 141-143, 245, 251, 257-258
solipsismo metodológico, 149
*Some main problems of philosophy* (Moore), 57, 77
*Some problems of philosophy* (James), 88
*Space and time in contemporary physics* (Schlick), 144
*Speculum mentis* (Collingwood), 219-221
Spinoza, B., 17, 25, 236
Stevenson, C., 162
Strachey, Lytton, 56
Strawson, Peter, 10, 42, 205-207
*structure of appearance, The* (Goodman), 150, 287, 291, 292, 298-299
*structure du comportement, La* (Merleau-Ponty), 246
*study of qualities, A* (Goodman), 287
subdeterminación, 285
subjetividad, 240, 246, 252, 255
subjetivismo moral, 126
sueño, 80, 194, 208
suficientes, condiciones, 235
sustancia, 18, 25, 135, 193, 200, 205, 233
Swift, M. I., 90
*Syntactic structures* (Chomsky), 272

Tarski, A., 160-162, 163, 181
tautología, 131, 134, 136, 146, 152, 153, 172
teísmo, 29-30
tercio excluso, ley del, 280
términos, 38, 67
testigos privilegiados, 119
tiempo, 16, 17, 23, 49, 73, 77, 116, 118, 144, 155, 185, 198, 200, 209, 235-238, 248, 255, 259, 269, 276, 286, 292
tipos, teoría de los (Russell), 39, 44-46
todos orgánicos, 58
tolerancia, principio de, 186
Tolstoi, L., 119, 131
*Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein), 131-139, 166, 168, 261
transformación del lenguaje, reglas de, 158, 161, 273
trinchera, 290
Trinidad, 232
*Truth and other enigmas* (Dummett), 298-300

*Über Gewissheit* (Wittgenstein), 178-181
unidad de la ciencia, 147, 158
*unity of science, The* (Carnap), 174
universales, 18-19, 31, 68, 137; *véase también* propiedades
Urmson, J. O., 267
utilitarismo, 22, 58, 64, 70-72, 128; *véase también* moral, filosofía

vacía, clase, 19
vaguedad, 139
valor, experiencia del, 124-126
valor, juicios de, 124-126; *véase también* moral, filosofía
variables, 280
*Varieties of religious experience* (James), 87
verbal, conducta, 209
verdad, 20, 27, 31, 42, 52, 55, 67, 73, 82, 86, 114, 117, 134, 139, 156, 172, 178-180, 188-189, 220, 225, 228, 229, 255, 270, 276, 294, 300
verdad, teorías de la, 15, 17, 34, 73, 88, 90, 93, 99-103, 148, 159-162, 221, 300
verdad, condiciones de, 117, 118, 164
verdad, funciones de, 134, 139, 142, 288
verdad, valores de, 182-184, 228, 229, 269, 299-300
veridictivos, verbos, 270
verificabilidad, 99-101, 105-107, 114, 116-117, 119, 144-145, 152, 155, 164, 216, 234, 275
Vico, G., 240

Viena, Círculo de, 9, 10, 145, 153, 162-164, 172, 256, 275
vida, 238
vida sobrenatural, existencia de la, 77, 197, 204
vitalismo, 237, 293
volición, 71, 192-193
Voltaire, 56

Waismann, F., 153, 155, 163-164
Ward, J., 57
Warnock, G. J., 267
*Was ist Metaphysik?* (Heidegger), 257
*ways of paradox, The* (Quine), 276-277
*Ways of worldmaking* (Goodman), 287, 294-297
Weber, M., 146
Whitehead, A. N., 37, 103, 148, 163, 196, 237-238, 276, 297
*Why I am not a christian* (Russell), 36
*will to believe, The* (James), 87
Wittgenstein, L., 9, 130-144, 146, 151, 153-155, 158, 162-163, 165-181, 189, 193, 196, 261, 266-267, 275
Woodger, J. H., 160
Woolf, L., 56
*Word and object* (Quine), 280, 283

yo puro, 97

*Zettel* (Wittgenstein), 133, 173

# ÍNDICE

*Prefacio* . . . . . 9

Capítulo 1. — *La herencia filosófica* . . . . . 13

Capítulo 2. — *La ruptura con Hegel* . . . . . 33
Bertrand Russell . . . . . 35
Su aproximación a la filosofía . . . . . 36
La teoría de las descripciones y la teoría de los tipos . 39
Sus teorías del conocimiento y de lo que hay . . . 46
G. E. Moore . . . . . 56
«Principia ethica» . . . . . 58
Moore y Prichard . . . . . 65
La refutación del idealismo . . . . . 73
La defensa del sentido común . . . . . 77

Capítulo 3. — *El pragmatismo* . . . . . 87
William James . . . . . 87
El carácter del pragmatismo de James . . . . . 89
El empirismo radical . . . . . 94
La teoría de la verdad de James . . . . . 99
C. I. Lewis . . . . . 103
Las teorías del conocimiento y del significado . . . 104
Su filosofía moral . . . . . 124

Capítulo 4. — *Wittgenstein, Popper y el Círculo de Viena* . 130
El «Tractatus» y sus consecuencias . . . . . 130
Moritz Schlick, Otto Neurath y Rudolf Carnap . . . . 144
Karl Popper acerca de la inducción . . . . . 154

La concentración en la sintaxis . . . . . 158
La teoría de la verdad de Tarski . . . . . 160
El destino del Círculo . . . . . 162

Capítulo 5. — *Wittgenstein, Carnap y Ryle* . . . . . 165
El último Wittgenstein . . . . . 165
Carnap y la semántica . . . . . 181
Gilbert Ryle y el concepto de mente . . . . . 189

Capítulo 6. — *El fisicalismo* . . . . . 196
Ideas de Broad acerca de la mente y la materia . . . . 196
El concepto de persona de Strawson . . . . . 205
El materialismo de Armstrong . . . . . 207
El argumento de Davidson . . . . . 214
Resumen . . . . . 217

Capítulo 7. — *La filosofía de R. G. Collingwood* . . . . 219
La influencia de Croce . . . . . 220
La teoría de las presuposiciones absolutas . . . . . 225
La causalidad y la idea de naturaleza . . . . . 234
La idea de la historia . . . . . 239

Capítulo 8. — *Fenomenología y existencialismo* . . . . . 244
Los fundamentos en Brentano y Husserl . . . . . 244
Maurice Merleau-Ponty . . . . . 246
Su explicación de la percepción . . . . . 246
Sobre el mundo percibido . . . . . 254
La obra inicial de Heidegger y Sartre . . . . . 257

Capítulo 9. — *Desarrollos posteriores* . . . . . 266
La filosofía lingüística . . . . . 266
J. L. Austin . . . . . 266
Noam Chomsky . . . . . 272
W. V. Quine . . . . . 275
Nelson Goodman . . . . . 286
Michael Dummett . . . . . 298
El esencialismo . . . . . 302

Índice alfabético . . . . . 307

A. J. Ayer, uno de los filósofos más influyentes de este siglo, concibió esta obra como seguimiento y culminación de la extraordinaria *Historia de la filosofía occidental,* de Bertrand Russell. En efecto, prosiguiendo la historia donde Russell la dejó, la intención del autor no ha sido redactar un catálogo o relación exhaustiva de cuanto ha aparecido bajo el marbete de «filosófico» en los últimos 80 años, sino analizar y explicar —en un selecto panorama que abarca desde los pragmatistas americanos (James, Lewis, Quine) o el movimiento analítico (Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap) hasta la fenomenología y el existencialismo (Merleau-Ponty, Heidegger, S tre)— los aspectos más sobre lientes del pensamiento filosóf contemporáneo.